

Die Entstehung der Lehre von der  
Vereinigung mit Christus oder der Vergottung  
in der Alten Kirche  
(The Concept of Union with Christ in the Early  
Catholic Church)

A Thesis  
Presented to  
the Faculty of Divinity  
University of Edinburgh

In Partial Fulfillment  
of the Requirements for the Degree of  
Doctor of Philosophy

by  
Dietrich Ritschl  
October 1957  
(June, 1958.)



## Vorwort.

Das Interesse an dem Thema, das in der vorliegenden Arbeit behandelt wird, ist bei der Vorarbeit für eine Schrift entstanden, die den neutestamentlichen Begriff der *κοινωνία* in Hinsicht auf den dogmatischen Begriff der *analogia fidei* untersuchen sollte. Dietrich Bonhoeffers Habilitationsschrift "Akt und Sein" hatte mich angeregt, die Problematik der Ontologie und des Aktualismus in Beziehung auf die Gemeinschaft der Christen mit Christus zu bearbeiten. Ich habe mich aber entschieden, vor der dogmatischen eine dogmengeschichtliche Studie über diese Thema auszuführen, vor allem darum, weil die Kategorien "Akt und Sein" aus der Philosophie und ihrem Denken entnommen sind, nämlich der neukantianischen Denkweise in der Epoche nach Dilthey. Es scheint mir für die Erforschung des Themas der Union mit Christus besser zu sein, die Stimmen der Väter, ihre Fragen und Antworten und die Kategorien, in denen sie gegeben sind, zu untersuchen, und nicht neue Typen einzuführen, die der biblisch-hebräischen und auch der griechischen Denkweise unangemessen sind.

Es gibt bisher keine Monographien, die das Thema der Vereinigung mit Christus auf die Untersuchung der neutestamentlichen Texte oder der altkirchlichen Dogmatik beschränken. Jedoch bieten die neutestamentlichen Kommentare zu den diesbezüglichen Stellen, besonders zum Hebräerbrief, eine Fülle von exegetischem Material. Schon aus diesem äusseren Grund ist eine spezielle Untersuchung der neutestamentlichen Lehre von der Vereinigung mit Christus keine dringliche Aufgabe. Sie würde weitgehend nur Ergebnisse zusammenstellen müssen, die an verschiedenen Stellen schon zu finden sind. Hinzu kommt noch ein innerer Grund. Der Begriff der Vereinigung mit Christus ist nicht in dem Sinne ein genuin neutestamentlicher Lehrsatz, dass man unter dem Gesichts-

punkt dieses Begriffs das Neue Testament legitim befragen dürfte. Der Begriff ist in der Schrift zwar angedeutet, aber er kommt erst später unter dem Einfluss des Hellenismus zu seiner vollen Ausprägung. Wenn man nun glaubt, dass dieser der biblischen Sprache fremde Begriff trotzdem dogmatisch etwas Richtiges meinen und auf den Inhalt der Schrift hinweisen könnte, so ist es notwendig, die Lehre der Väter in dieser Hinsicht zu untersuchen. Wie neuere Studien über die Theologie der Reformatoren und ihrer Nachfolger zeigen, ist das, was durch den Begriff der "hypostatischen Union" angezeigt ist, nicht nur historisch interessant, sondern möglicherweise ein wesentlicher Ausgangspunkt für neue Arbeit im Gebiet der Ekklesiologie. Die Erforschung dieser Möglichkeiten aus den Stimmen der reformatorischen Väter ist in den letzten Jahren intensiver gewesen als die entsprechenden Bemühungen im Gebiet der Patristik. Darum stellt es sich diese Arbeit zur Aufgabe, der dogmatischen Arbeit durch die dogmengeschichtliche Vorarbeit zu dienen, besonders in Hinsicht auf die Lehre von der hypostatischen Union. Freilich ist dadurch die Dogmengeschichte unter einem bestimmten Gesichtspunkt gesehen und die Stimmen der Väter sind mit einem bestimmten Vorverständnis sortiert und gehört worden. Diese Begrenzung ist zugleich die Abgrenzung des Themas. Eine gesamte, unvoreingenommene Untersuchung der Christologie und Versöhnungslehre der Väter wäre mit der Dogmengeschichte als solcher identisch und ist hier nicht die Aufgabe. Das Ziel ist vielmehr dies, der ersten Entwicklung der Unionslehre nachzugehen, um das dogmengeschichtliche Feld zu sichten. Durch eine Bearbeitung der mittelalterlichen Lehren, etwa des Einflusses von Bernhard auf Calvin, - um ein Beispiel zu nennen - müsste dann der Anschluss an die Studien über die reformatorischen Lehren erreicht werden können.

Im letzten Jahrhundert hat sich im Deutschen der Ausdruck "Vergottung" eingebürgert, der - so scheusslich er ist -, doch

die beste Übersetzung von *θεοποίησις* bietet. Die "Vergottung" muss, genau genommen, von der "Vereinigung mit Christus" unterschieden werden. Weil diese Unterscheidung an einigen Stellen wichtig ist, konnte in der vorliegenden Arbeit, auch im Titel, nicht auf den Ausdruck "Vergottung" verzichtet werden.

Die dogmatische Auswertung des dogmengeschichtlichen Materials, das in dieser Arbeit gesammelt und beurteilt ist, hoffe ich in einer besonderten Arbeit später vorlegen zu können. Darin sollen auch einige Belege, die mir erst jetzt zugänglich geworden sind, ausgewertet werden.

Für Anregungen und wichtige Hinweise schon vor Beginn der Arbeit bin ich den Herren Profs. H. van Oyen in Basel und besonders T. F. Torrance in Edinburgh zu Dank verpflichtet. Desgleichen gilt mein Dank meiner Gemeinde in Schottland für die Geduld mit ihrem Pfarrer.

Montreal, Que.  
Presbyterian College  
Oktober 1957

Dietrich Ritschl



## Inhaltsübersicht.

Einleitung

- a.) Die heutige Stellung zur Vergottungslehre.....5
- b.) Die Methode der Untersuchung und der Darstellung.....8

1. Teil

Die Entstehung der Lehre von der Vereinigung  
mit Christus vom Abschluss des neutestamentli-  
chen Kanons bis Irenäus

- 1. Skizze der begrifflichen Voraussetzungen.....14
  - a.) Die Vorstellungen einer Vereinigung mit dem  
Göttlichen in der griechischen Philosophie  
und den hellenistischen Mysterien.....14
  - b.) Die möglichen biblischen Voraussetzungen  
einer Vergottungslehre.....21
- 2. Anfänge der Unions-Lehre bei den Apostoli-  
schen Vätern.....27
- 3. Die subjektiven Unions-Vorstellungen in den  
Apokryphen, Märtyrerakten und ähnlichen Do-  
kumenten.....37
- 4. Der Beginn der hellenistisch-ethischen Uni-  
onslehre bei den Apologeten.....42
- 5. Vorirenäische Heilsökonomie und die Bedeu-  
tung antignostischer Arbeit für die spätere  
Unionslehre.....51

2. Teil

Die Entfaltung der Lehre von der Union mit  
Christus von Irenäus bis zu Athanasius' Tod

- 1. Die Partizipationslehre des Irenäus.....55
- 2. Die Unions-Ethik der Alexandriner.....77
- 3. Die Unions-Mystik der Abendländer des 3. Jhdts.....90
- 4. Die Unions-Spekulation des Methodius.....113
- 5. Die Unions-Soteriologie des Athanasius.....119

3. Teil

	<u>Übersicht über die weitere Entwicklung der Vergottungslehre bis zu Johannes Damascenus und Leo I. und die systematische Beurteilung der Vorstellung von der Vereinigung mit Christus</u>	....150
1.	Übersicht über die Entwicklung der Unionslehren bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts.....	151
2.	Übersicht über die Entwicklung der Unionslehre vom 5. Jahrhundert an.....	168
	Anhang.....	173
	<u>Abschliessende Beurteilung.....</u>	177
	<u>Verzeichnis der zitierten, benützten oder eingesehenen Literatur.....</u>	182

### Einleitung.

#### a) Die heutige Stellung zur Vergottungslehre.

D.Bonhoeffer, der nach den bislang gängigen Interpretationen der Christologie der Alten Kirche durch seine Lehrer Harnack und Seeberg wieder eine neue Beurteilung der Christologie wagt, sagt<sup>1</sup> die christologische Frage sei ihrem Wesen nach eine ontologische Frage. Ihr Ziel sei, die ontologische Struktur des "Wer ist Christus?" herauszuarbeiten, ohne sich in die Scylla der "Wie-Frage" oder die Charybdis der "Dass-Frage" zu verwirren. "Die alte Kirche ist an der 'Wie-Frage', die moderne Theologie seit der Aufklärung an der 'Dass-Frage' gescheitert. In der Mitte hindurch ist Luther und Paulus und das Neue Testament gegangen."<sup>2</sup>

Die Geschichte der Entwicklung der Lehre von der Vereinigung der Menschheit oder des Menschen mit Gott nach dem Tode oder endlich am Ende der Tage ist auf's Engste mit der Geschichte der Frage nach dem Gott-Menschen Jesus Christus verbunden. "Vergottung" der Christen bedeutet in der Lehre der Alten Kirche meistens Christus-Werdung. Daher ist die Lehre der Vergottung eng mit der Incarnations- resp. Adams-Lehre verknüpft. So ist die Geschichte der Vergottungs-Lehre die Geschichte eines Teilaspektes der Christologie. Sie ist dann zugleich, wenn Bonhoeffer Recht hat, von Anfang an eine Lehre, die den Fehler der "Wie-Frage" der Christologie mitschleppt.

Wenn es sich so verhält, dann dürfte es auch nicht verwunderlich sein, dass letztlich die Vergottungs-Lehre der Alten Kirche in ihrem griechischen Zweig zur Mystik wird, in ihrem abendländischen aber ausstirbt oder doch so in die dort ausgeprägte Gnaden- bzw. Sakramentslehre aufgenommen wird, dass sie ganz stark modifiziert erst später wieder in der mittelalterlichen Mystik auflebt. Die altkirchliche Dogmatik ist sich in ihren verschiedensten Positionen darin einig, dass sie mit

---

Anm. 1 In einer bisher unveröffentlichten Vorlesung über Christologie vom Sommer 1933, Berlin

Anm. 2 vgl. auch H.Vogel, Gott in Christo, 2.Auflage 1952 S.631-

dem griechischen Naturbegriff und der dahinterliegenden Substanzvorstellung arbeitet. Heute wird vielfach gesagt, diese Begriffe seien als Ausdrucksformen der biblischen Botschaft unangemessen, sie seien, wie Bonhoeffer sagt, im Chalcedonense auf ihre Höhe gebracht und zugleich überwunden.<sup>3</sup>

Es besteht kein Zweifel, dass gerade der biblische Keim der langsam wachsenden Vergottungs-Lehre in besonderer Weise das Opfer hellenistischer Philosophie und Mysterienweisheit werden musste. Was für die allgemeine Christologie der Alten Kirche in hohem Masse gilt, das gilt für die spezielle Lehre der Vergottung in höchstem Masse. Hier liegen die Berührungspunkte mit den neuplatonischen Vorstellungen und den Mysterienkulten am deutlichsten auf der Hand.

Deswegen ist man aber noch nicht genötigt, den theologischen Lehrgehalt einer ganzen Epoche zu einem wichtigen Thema, etwa in der Art Harnacks, skeptisch-distanziert zu beurteilen, wiederum unter Verwendung bestimmt fixierter Begriffe. So bezeichnet Harnack die Heilslehre, deren Thema die Vergottung ist, als "pharmakologischen Prozess" oder "physische Heilsaneignung". Mit Genugtuung stellt er fest, dass ausser und sogar gegen die dogmatischen Formeln im Leben der Alten Kirche eine Frömmigkeit herrschte, die die "menschliche Persönlichkeit Jesu in ihrer schlichten Hoheit, ihrer herzugewinnenden Liebe und ihrem heiligen Ernste" hochhielt.<sup>4</sup> Wie wenn das Dogma und die kirchliche Frömmigkeit mit ihrer Liturgie so sehr zweierlei wäre! Durch die Separierung des Dogmas von der Welt des Gebetes und Gottesdienstes und der schlichten katechetischen Predigt macht man das Dogma erst zum Formelhaft-Abstrakten, das der Gemeinde unbekannt und fern gegenübersteht. Solch eine Trennung soll nicht die Methode der hier vorliegenden Untersuchung sein.

Es gibt eine Weise der theologischen Interpretation und auch Auswertung der dogmatischen Arbeit der Alten Kirche, die

Anm. 3 vgl. Thorleif Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, 2. Aufl. 1954

Anm. 4 DG II, 50



trotz aller Kritik an der hellenistischen Fragestellung und Begriffswelt der Väter das Eigentliche ihrer Arbeit als getreue Bemühung um die Auslegung der biblischen Botschaft von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus transparent werden lässt. K.Barth und auch Bonhoeffer und andere haben im Kampf um das Bekenntnis in der Notzeit der Kirche diesen Weg neu zu gehen begonnen. Dabei haben sie die beiden Irrwege im Auge gehabt und vermieden: a) die Orthodoxie im röm.-kath.Sinn, die letztlich doch wieder auf ein Annehmen zunächst der platonischen, dann der aristotelischen Begriffswelt und ihrer Fragen und Antworten herausläuft, und b) die historisch-liberale Sicht des 19.Jahrhunderts, die alles aus der Alten Kirche, das sich nicht mit dem Apparat und der Denkwelt Kants, Schleiermachers und ihrer Nachfolger decken wollte, als "Scholastik", Erstarrung und griechische Philosophie brandmarkte, um letztlich dann doch als Stein der Weisen eine griechisch-christliche Ethik zu finden, die sich im Grunde mit der röm.katholischen eng berührt.

Durch Vermeiden dieser beiden Irrwege sollte ein neues Hören auf die Väter möglich sein, auch wenn deren Formulierungen für die heutige Kirche nicht direkt nutzbar gemacht werden können. Es ist gerade die altkirchliche dogmatische Arbeit zum Thema der Enhypostasie und Anhypostasie in ein neues Licht der Interpretation gerückt.<sup>5</sup> Dies ist daraus zu erklären, dass die ganze Frage nach der Kirche, also nach dem Leib des Herrn und der Inkorporation in diesen Leib aufs Neue lebendig geworden ist. Darum verdient auch der Weg der Entwicklung bis zur Formulierung der hypostatischen Union vom Abschluss des neutestamentlichen Kanons über die apostolischen Väter bis zu Leontius v.Byzanz und Johannes Damascenus neue Untersuchungen. So wie Bonhoeffer über das Chalcedonense<sup>6</sup> urteilt: "Es ist eine sach-

Anm. 5 vgl.u.a.K.Barth, KD I,2, S.222 ff u.H.Vogel, Christologie 1947, S.177 ff, 426 ff u.Gott in Christo, S.636 ff

Anm. 6 vgl. auch W.Scheemelcher: Chalkedon, in Evgl.Theologie 1951, Hft.6, S.241-259, bes.252 ff

nk

liche, alle Denkformen sprengende, lebendige Aussage des Christus. In klarste, aber paradoxe Lebendigkeit ist alles hineingezogen", so müsste auch über den Teilaspekt der Christologie, die Vergottungslehre, geurteilt werden können: kritisch, und doch positiv, im Hören auf die Väter, aber nicht nur auf ihre spezielle Dogmatik, sondern auf ihren Hintergrund im Leben der Kirche. Freilich kann von den griechischen Denkformen nichts abstrahiert werden, wie wenn sie nur Schalen wären, durch deren Abstreifen man den wahren Kern fände. Es soll auch nicht geleugnet werden, dass wirklich gute Ansätze biblischer Sicht durch unangemessene philosophische Fragestellungen und Antworten tatsächlich vernichtet worden sind. Aber die neue Bemühung besonders um die Irenaeus - und Athanasius - Forschung<sup>7</sup> zeigt doch, dass man bei der einseitigen Klassifizierung durch die Dogmenhistoriker der vorletzten Generation nicht stehen bleiben muss.

b) Die Methode der Untersuchung und der Darstellung.

Der literarische Befund zum Thema der Vergottungslehre ist ungeheuer breit, aber an Intensität sehr verschieden. Alle Stellen in den Werken der Väter, in den Liturgien, Briefen und Dokumenten, die von Segnungen, Wünschen, Fürbitten und Bekenntnissen handeln, die das eigentliche Werk Christi nennen, können einen Schlussteil haben, der oft nicht wörtlich ausgesprochen ist. Er kann mit dem Stichwort "Erlösung" bezeichnet werden. Alle diese Stellen beziehen das Werk Christi für seine Gemeinde oder für die Menschheit zunächst auf die Vergangenheit und fahren dann weiter in einer Aufzählung seiner Taten mit seinem Volk oder der

---

Anm. 7 z.B. JOHN LAWSON, The Biblical Theology of St. Irenaeus, London 1948, W. SCHMIDT, Die Kirche bei Irenaeus 1934 u. Literatur dort, GÄCHTER, ZKTU 1934, S. 503-532, danach und dagegen F. R. M. HITCHCOCK ITS, 1937, S. 130-139+255 u. Znt W 1937, S. 35-60 H. v. CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter, 2. Aufl. Stuttg. 1956 zu Athanasius die Arbeiten von E. SCHWARTZ, H. G. OPITZ, F. L. CROSS, G. MÜLLER, u. H. v. CAMPENHAUSEN: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, 1953, S. 185 ff

Kirche bis hin zur Gegenwart. Die Zukunft wird meist nur in allgemeinen Formeln beschrieben. Wenn aber die Aussagen über die Zukunft der Gemeinde oder der einzelnen Menschen speziell werden, dann befinden wir uns im näheren Bereich der Vergottungslehre.

Dies führt zu einer ersten Definition und zugleich zur Abgrenzung unseres eigentlichen Themas: Vergottungslehre liegt überall da vor, wo die Väter Zeugnis geben von der Verbindung des Werkes Christi zur Zukunft der Gemeinde oder des einzelnen Christen.

Es liegt auf der Hand, dass es eine Unzahl von Stellen dieser Art gibt. Ausser den dogmatischen Werken, die sich dieses Thema direkt zur Aufgabe stellen, kommen als literarischer Befund alle Aussagen über die Taufe, die Eucharistie, die Weihen jeglicher Art und alle Liturgien in Frage, zudem aber auch die Märtyrerakten, Einzelgebete und Zeugnisse kirchlicher und besonders mönchischer Lebensideale. Auch die Christologie im Allgemeinen - um den weitesten Rahmen zu nennen - ist von der Vergottungslehre eigentlich in keinem Stück zu trennen. So sind etwa Stellen zur Parthenogenese (zB Ignatius) schon Belege für "pneumatische Christologie", die, wenn auch nicht ausgesprochen, so doch implizit, die(ewige) Präexistenz des Sohnes ausdrücken und damit (entgegen der ebionitisch-adoptianischen) eine Inkarnationslehre bieten, die immer schon eine hypostatische Union als Lehre logisch zur Folge hat. Mit anderen Spezialthemen der Christologie verhält es sich genauso. So wie man auch heute in jeder wirklichen Verkündigungspredigt ausgesprochen oder nur im Unterton die Botschaft von der endlichen Erlösung und Gemeinschaft mit dem Herrn der Kirche hört, so hört man aus allen Worten der Väter der Alten Kirche die Botschaft von der *ἀφ' αἰῶνος* und schliesslich der *θεοποίησις*.

Diese Beobachtung hat Harnack dazu verleitet, die gesamte altkirchliche Dogmatik, besonders des Ostens, um die beiden Pole der Sterblichkeit und Unsterblichkeit schwingen zu sehen.<sup>8</sup>



Nach seiner Meinung lässt sich "Alles" bei den griechischen Vätern<sup>9</sup> diesem soteriologischen Interesse des Weges von der Vergänglichkeit bis zur Vergottung unterordnen. Sein Buch "Das Wesen des Christentums" macht es ganz deutlich, dass sich für ihn die dogmatische Arbeit der Alten Kirche mindestens im Osten auf diesen Generalnenner bringen lässt.<sup>10</sup> Die Frage, ob dadurch nicht ein Prinzip in einen lebendigen Lebensvorgang hineingelegt sei, kann hier nicht geprüft werden. Für unsere Untersuchung muss aber mindestens festgehalten werden, dass Harnacks Meinung, die Dogmenbildung sei durch den Leitfaden der Vergottungsidee zu erklären und die Dogmen seien von dieser Verengung der urchristlichen Hoffnungen abhängig, nicht geteilt werden kann.<sup>11</sup> Man spürt, dass Harnack bei der Ausarbeitung dieses Urteils ein Interesse daran gehabt hat, den Einfluss der griechischen Antike auf die Bildung der Dogmen als so stark herauszustellen, dass eine gründliche Ent-Dogmatisierung der Kirche und damit letztlich ein Ablehnen der zentralen Wahrheiten der Christologie als Parole für das 19. Jahrhundert erscheinen musste.

Wenn auch nicht bestritten werden kann, dass a) die Vergottungslehre eine sehr zentrale Stellung in der altkirchlichen Christologie einnimmt, und b) die Vergottungslehre uns ganz in hellenistischer Form begegnet, so soll doch beides nicht verab-

---

Anm. 8 vgl. bes. "Das Wesen des Christentums", 1900, S. 145 ff. Hier auch (S. 146) seine umfassendste Kritik an der Vergottungslehre, in drei Punkten zusammengefasst:

1. "unterchristlich", weil ihr die sittlichen Momente fehlen, 2. unannehmbar, weil ihre Formeln nicht auf den Jesus Christus des Evangeliums passen, 3. die Lehre verlange, dass man das Bild Christi in angeblichen Voraussetzungen erkenne, die in theoretischen Sätzen zum Ausdruck gebracht sind. Die Lehre sei "egoistischer Wunsch nach unsterblicher Dauer" S. 147.

Anm. 9 DG II, 59

Anm. 10 obwohl er DG II, 45 Anm. 2 Kattenbusch (Konfessionskunde I, 296) recht gibt, dass sich "das Dogma nicht schlechtweg von einem Motiv beherrscht gewesen ist". Vgl. dazu A. GILG, Weg und Bedeutung der altkirchl. Christologie, S. 74-76

Anm. 11 Allerdings hilft auch M. WERNER, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1941, mit seiner Kritik an Harnack, (S. 3el5) nicht weiter, weil er selbst ein Leitprinzip der Dogmenbildung zu finden glaubt, das zwar nicht positiv-hellenistisch, sondern negativ-christlich ist. Die Enttäuschung sei das Prinzip der Dogmenbildung.



solutiert werden. Es soll darum gehen, der geschichtlichen Entwicklung der Vergottungslehre nachzuspüren und nach gewissen Schwerpunkten in dieser Entwicklung zu suchen. Dabei entsteht die Frage, ob eine systematische Gruppierung des historischen Befundes sinnvoll sei. Es liegt nahe, die Väterstellen über die Vergottung nach folgenden Typen zu sortieren:

1. Die Vergottung eines einzelnen Christen nach dem Tode oder nach dem Gericht (Märtyrer, Heilige). Die Vergottung hängt vom ethischen Verhalten ab.

2. Die Vergottung der Christen überhaupt, d.h. der Glieder, die in den verherrlichten Leib Christi inkorporiert sind.

3. Die objektiv-neutralen Aussagen über die Vergottung der menschlichen Natur, unabhängig von der ethischen oder bekenntnismässigen Qualität der Menschen.

4. Die Belegstellen über die Vor-Vergottung in den Mysterien resp. Sakramenten.

Diese vierfache Teilung empfiehlt sich aber nicht, um die einzelnen Väter danach zu gruppieren. Man findet vielmehr bei allen Vätern eine oder mehrere dieser vier Formen nebeneinander. Es wird sich aber bewähren, diese Unterteilung im Auge zu behalten, vor allem derart, dass Nr.1 und 2 die individuell-subjektiv akzentuierte Weise der Vereinigung mit Christus repräsentiert, Nr.3 und 4 hingegen die ontisch-objektive Weise.<sup>12</sup>

Die Väterstellen über die Union mit Christus sortieren sich selbst. In der Vielfalt der Positionen zeigt sich eine deutliche Achse um Irenäus und Athanasius. Wie bilden die äusserste "Rechte", und ihre Lehre allzuschnell über Methodius resp. Gregor v. Nyssa

---

Anm. 12 A.RITSCHL, in Rechtf.u.Vers. I, S 4 f unterscheidet zwei Gruppen als zwei Stufen der Entwicklung: 1. die einzelnen Menschen sind Objekt der Wirkungen Christi, 2. die menschliche Natur im Ganzen ist dieses Objekt. Zur ersten Gedankenreihe zählt er Justin, Clemens v. Alex., Origenes, Irenäus, Hippolyt, zur zweiten Athanasius, Gregor v. Nyssa, Cyrill v. Alex. und deren Nachfolger. - Es scheint, als seien durch dieses Schema Irenäus und Athanasius zu weit auseinandergerissen, und es wird sich zeigen lassen, dass die Scheidung zwischen Singularität und Pluralität der Objekte der Union mit Christus nicht so tiefgehend ist, wie andere. In A.RITSCHL's Interpretation, S.5 ff, ist das Urteil Harnacks schon angebahnt.

mit dem Areopagiten und der Mystik in Verbindung zu bringen, scheint gefährlich. Die "Linke" ist durch die Apologeten, Clemens' Ethik und Origenes gekennzeichnet (auch Tertullian). Eine Mittelstellung nehmen Hippolyt, Novatian und auch Cyprian ein. Diese Teilung gilt für die Christologie im allgemeinen und folgerichtig für die Stellungen und Beiträge zur Vergottungslehre im besonderen.

Aus zwei Gründen wäre es aber dem Befund in den Texten unangemessen, die Untersuchung über die Entwicklung der Vergottungslehre in diese drei Teile zu teilen und nacheinander abzuhandeln:

1. Die gegenseitigen Beeinflussungen zwischen West und Ost und zwischen den genannten drei Gruppen sind zu vielfältig, als dass eine der Gruppen von der anderen separiert werden könnte.

2. Die Gruppierung nach den Namen hervorragender Väter war die Methode der alten "klassischen" Dogmengeschichte und bewährt sich insofern nicht, als dabei automatisch die Gefahr unterläuft, das komplexe kirchliche Leben nur nach dem abstrakt-theoretischen Ausdruck der Arbeit einzelner Dogmatiker zu beurteilen und also nur einseitig zu erfassen.

Es wird vielmehr gut sein, weitgehend der chronologischen Ordnung zu folgen aber unter ständiger Vergewärtigung der möglichen Teilung der Väter in drei besonders akzentuierte Gruppen. Durch den Sieg der Nicaener und endlich durch das Chalcedonense ist eine dieser Gruppen besonders hervorgehoben. Man wird darum nicht fehlgehen, wenn man der Lehre des Irenäus und Athanasius, die nach mancherlei Modifizierung die Lehre der katholischen Kirche wurde, auch die grösste Aufmerksamkeit schenkt. Tatsächlich findet man gerade bei ihnen Formulierungen, die der Arbeit unserer heutigen Theologie mehr sagen, als die Lehre etwa des Clemens v. Alex. oder des Gregor v. Nyssa und seiner Nachfolger. Was bei diesen noch nahe am biblischen Wort entlang im Keim fehlerhaft war, wurde bei jenen später bald zur offenen Mystik, der wir kein gegenständliches, sondern nur noch historisches Interesse entgegenbringen können. Es ist freilich nach allem kein Wunder, was uns schon die klassischen Dogmenhistoriker des

letzten Jahrhunderts gelehrt haben, dass die Vergottungslehre bis auf ihre Reste in der heutigen Ostorthodoxie untergegangen ist oder in andere, wesensfremde Kanäle einmünden musste. Trotzdem verdient die Entfaltung dieser Lehre, wie sie vom Anfang des 3. Jahrhunderts bis zu Nicäa stattfand, grösstes Interesse. In dieser Zeit sind Entscheidungen gefallen und Lehren und Liturgien entstanden, an denen man nicht vorbeigehen kann, sosehr sie auch von der griechischen Denkwelt her angeregt und vom Neuplatonismus geprägt sein mögen.

Die Untersuchung zerfällt folglich in drei Teile:

1. Die Entstehung der Lehre von der Vereinigung mit Christus vom Abschluss des neutestamentlichen Kanons bis Irenäus.

2. Die Entfaltung der Lehre von der Union mit Christus von Irenäus bis zu Athanasius' Tod.

3. Übersicht über die weitere Entwicklung der Vergottungslehre bis zu Joh. Damascenus und Leo I. und die systematische Beurteilung der Vorstellung von der Vereinigung mit Christus.

Es wird sich beim Studium der durch die Namen der einzelnen Väter repräsentierten kirchlichen Richtungen erweisen müssen, inwie weit die skizzierte Dreiteilung in eine (christologische) "Rechte", eine (ethische) "Linke" und eine (moralisch-mystische) "Mitte" historisch relevant und systematisch von Belang ist. Schliesslich muss noch gesagt werden, dass die Fülle des Stoffes und der Quellen eine Abgrenzung der Arbeit nötig macht. Dies soll so geschehen, dass die Ergebnisse der heutigen Forschung, die nicht ~~nur~~ unmittelbar die Vergottungslehre berühren, vorausgesetzt und nur genannt, aber nicht in die Auseinandersetzung selbst mit einbezogen werden. Alle längeren Zitate sind aus technischen Gründen in Übersetzungen angeführt.



## 1. Teil

### Die Entstehung der Lehre von der Vereinigung mit Christus vom Abschluss des neutestamentlichen Kanons bis Irenäus.

#### 1. Skizze der begrifflichen Voraussetzungen.

Die Begriffe ἀθανασία, ἀφθαρσία, σωτηρία τῆς ψυχῆς, υἱοποίησις, ἐννοια, φαντασία und θεάνθρωπος, θεῶσις, θεοποίησις, ἐνανθρώπησις, ἐνοίκησις, λόγος ἐνδιάθετος und κράσις, σύνκράσις, ἀνάκρασις, μῆξις u. a. bilden für die Väter den Apparat ihrer theologischen Aussagen über das Geheimnis der Menschwerdung Christi und der daraus folgenden Annahme an Sohnesstatt der Christen. Weshalb haben sie nicht viel mehr die neutestamentliche Sprachweise um den Begriff der κοινωνία benutzt oder die hebräisch-neutestamentliche Vorstellung des Christus als des λειτουργός, der für sein Volk in das Heiligtum tritt? Die Dogmenhistoriker<sup>13</sup> antworten auf verschiedene Weise, indem sie letztlich in folgender Begründung einig sind: die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Religions- und Bildungswelt weckte automatisch das apologetische Interesse und prägte von daher die unhebräische Sprache und damit Denkweise. Die gebräuchlichen Termini für die Formulierung der Unionslehre stammen daher im Ganzen viel mehr aus der Stoa und dem Neuplatonismus und der anti-agnostischen Debatte, als aus der Schrift selbst. Daraus kann aber nicht direkt gefolgert werden, der Inhalt der Schrift sei dadurch vernachlässigt, übersehen oder verändert.

- a) Die Vorstellungen einer Vereinigung mit dem Göttlichen in der griechischen Philosophie und den hellenistischen Mysterien.

Die Vorstellung, dass es einen Aufstieg in Stufenform vom Niedrigen-Irdischen zum Göttlichen gebe, ist alt und in vielen

---

Anm. 13 und zwar die neuprotestantisch-liberalen Historiker ähnlich wie die Modernen.



Formen verbreitet. (Plato, Philo, Plotin). Zu diesem Aufstieg ist Tugend und freier Wille nötig. Die Tugend in ihren Formen der Liebe, der Wahrheit und des Glaubens fließen aber zuerst aus dem göttlichen Urbild. Die göttliche Natur ist die Quelle aller Tugend.<sup>14</sup> Mit Hilfeder Tugend gilt es "Gott ähnlich zu werden"<sup>15</sup> Plato sagt im Sophistes, was später die Gnostiker und auch Clemens v. Alex. gesagt haben, dass ein Mensch, der die Ideen zu schauen im Stande ist, als Gott unter den Menschen lebt. Der Vorgang der Vergöttlichung ist geistig, nicht ontisch zu verstehen. Die Ideen sind Geist und Gott ist Geist (*νοῦς*)<sup>16</sup> Wer Gotteserkenntnis besitzt, wird dadurch mit Gott vereinigt, die Kenntnis der Dialektik macht göttlich.<sup>17</sup> Die Seele erhebt sich über die Schöpfung und verkehrt mit den Urbildern<sup>18</sup>. Dadurch wird die Seele des Menschen besonders für die Vergöttlichung qualifiziert,<sup>19</sup> vom Leib wird nur negativ gesprochen.

Anm. 14 So auch GREGOR v. NYSSA! De anima et resurrectione, cap. 13,4: in der "göttlichen Natur sind demnach alle, welche die Sünde von sich geworfen haben, damit, wie der Apostel sagt, Gott alles in allen sei". vgl. auch REITZENSTEIN - Die hellenistischen Mysterienreligionen S.49 Er gibt dort aus einem Vortrag des Hermes an dessen Sohn Tat das Kap. XIII über die Geburt in Gott wieder: Die bösen Neigungen des Menschen müssen eine nach der anderen allmählich entweichen, vergagt von den 10 Kräften Gottes, die den Logos allmählich Glied für Glied zusammenfügen... Als die letzten drei die eigentlichen Wesenseigenschaften Gottes, das Gute, das Leben und das Licht z u s a m m e n gekommen sind, ist jedes neue Nahen der Straffeister unmöglich, die Geburt im Geist und als Gott vollendet (*συνετέθη ἡ νοερά γενεσις καὶ ἐθεώθηκεν τῇ γενέσει*)

Anm. 15 PLATO, Gesetze I, p. 643 D und Theaitetos p. 176 B

Anm. 16 vgl. CLEMENS, Strom. V, 37,3 und ARISTOTELES, De anima III, 4 p. 429 a27; PHILO, De Cher. 49

Anm. 17 Sophistes p 216 AB. Vgl. auch REITZENSTEIN a.o.O. S. 290 f, vor allem das dort S. 49 Anm. 2 angeführte Zitat aus Traktat Corp. herm. I (26): *τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῦς ἡνώσειν ἐσχηκόσιν θεωθῆναι*

Anm. 18 PLATO, Staat VII p 525 B und Theaitetos p. 173 C

Anm. 19 vgl. PLATO, Timäus

Die Seele entspricht schon von Anfang an dem göttlichen Urtyp und ist für die Unsterblichkeit prädestiniert<sup>20</sup>. Aber nur wenigen wird diese Verherrlichung zuteil, allgemeiner Volksglaube ist die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nicht geworden.<sup>21</sup>

Es lag nahe, dass sich in der Philosophie und den religiösen Mysterien Theorien entwickelten, die sich mit der Ausbildung und Schulung der Mysten beschäftigten. So wie die Mysterienkulte in drei Stufen zerfallen konnten, von der ersten hinauf zu den kleinen Mysterien, dann zu den grossen, so finden wir bei Clemens v. Alex. diese Dreiteilung abgebildet im Aufbau seiner Trilogie.<sup>22</sup> Aber schon bevor sich die Vorstellung zu vollen Mystik entwickelt hatte (Dionysius Areopagita) finden wir in der frühen Philosophie Bezeichnungen der Stufen der Vergöttlichung, die später leicht verchristlicht werden konnten. Proklus<sup>23</sup> bezeichnet eine Reinigungs-, eine Erleuchtungs- und eine Vollendungsstufe.

Ausser dem ethisch-noetischen Aspekt des Aufsteigens zur Seligkeit gibt es auch noch bei Plato, in der Stoa und bei den Peripatetikern eine Art theologisch-ontischer Sicht. Es geht um die Frage der *κράσις* oder *μίξις* des Menschlichen mit dem Göttlichen oder des Leiblichen mit dem Seelischen. Es ist die Theorie, die nachher bei Gregor v. Nazianz Bedeutung gewinnt.<sup>24</sup> Der Begriff der *κράσις* ist wichtig bei den Peripatetikern. Aber auch Plato sagt *κεκρασθαι*.<sup>25</sup> Und Arianus lässt in seinen Nachschriften Epiktet sagen, dass Gott den Menschen "einen Geist einmischte"<sup>26</sup>

Anm. 20 vgl. E. ROHDE, Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 1925, I, 301 f und II, 2 ff

Anm. 21 vgl. RHODE, a.a.o. II, S. 378

Anm. 22 GREGOR v. NAZ. in or. 38, 7 fusst auf Clemens

Anm. 23 in I. Alcib. 328, 377, 517 ff

Anm. 24 Nach LÖFFES Meinung ist sie auch bei ihm nichts als platonische Metaphysik, nicht christliche Lehre, R.E. 7, 144

Anm. 25 Phaidros 279 A, auch PLUTARCH, Numa 3

Anm. 26 Digt. II, 23, 3. Vgl. A. BONHOEFER, Epiktet und die Stoa 1890, Epiktet und das Neue Testament, 1911. Vgl. Aufzählung der Stellen bei STIGLMAYR, S.J. Theologie u. Glaube III, 1911, der versucht, die Hintergründe der christlichen Mystik des Makarius und des Areopagiten nicht so sehr in der Stoa, als bei den frühen Vätern finden zu wollen.

Die spätere Stoa, die sich zur Zeit der christlichen Apologeten mit dem Platonismus weitgehend vermenget, jedoch nicht ganz vereinigt,<sup>27</sup> ist durch ihren anthropologischen Dualismus gekennzeichnet. Das Geistige und das Immaterielle werden in Eins gesetzt, was bei Plato so noch nicht der Fall war. Die Parole der religiösen Philosophie wurde die betonte, in sich selbst geborgene Innerlichkeit, von der die Verbindung zur Aske-se nicht mehr weit scheint.

Aber schon bei Philo<sup>28</sup> findet sich die Lehre, das Ziel des tugendvollen Lebens sei das Eingehen in das göttliche Urwesen, das ganz als transzendenter Gott von der  $\nu\lambda\eta$  geschieden ist. An der aristotelisch verstandenen göttlichen  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$  kann der Mensch Teil bekommen durch Entäusserung seines eigenen Selbstbewusstseins in der  $\acute{\epsilon}\kappa\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ ; der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  wird ausgeschaltet, damit dem göttlichen Logos allein die Aktivität zukommt. So kann das "reine Sein" der Gottheit geschaut werden; aber nicht nur das, sondern der selige Mensch kann in einer Gemeinschaft und Lebenseinheit mit der Gottheit stehen. Bei Jamblichos und späteren fehlen auch genauere Vorschriften nicht, wie die seligen Erlebnisse eingeleitet und verwirklicht werden können. Im Neuplatonismus ist das ganze Ziel der Lehren und religiösen Handlungen die Vereinigung des Menschen mit der Gottheit ( $\acute{\epsilon}\nu\omicron\theta\eta\nu\alpha\iota$ , Einung.) Die Handlungen und Weihen in ihrem jeweiligen Lokalkolorit sind nur Symbole, die diesen einen tragenden Gedanken transparent machen sollen<sup>29</sup>

Anm. 27 s. HARNACK, DG, I, 145 und LOOFS, DG, 12-26 die Übersicht und S. 138 ff, die stark auf Zellers Philosophiegeschichte ruht

Anm. 28 PHILO Leg. all. 48e; 55d; 57b

Anm. 29 Vgl. H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist, I+II, 1954, H. LIETZMANN, Geschichte der Alten Kirche I, Kap. 9 und II, Kap. 1, und R. REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1927 Kap. X-XII. G. WISSOWA, Religion und Kultur der Römer, 2. Aufl. 1912 (Handb. d. Klass. Altertumswissenschaft V, 4)



Harnack urteilt erstaunlich,<sup>30</sup> wenn er sagt, das Trennende zwischen der altchristlichen Zukunftshoffnung und der griechischen Philosophie sei die Menschwerdung des Sohnes gewesen, sie sei "die Scheidewand zwischen griechischer Philosophie und kirchlicher Dogmatik". Er nennt als Beispiel, wo die Grenze ins Fliesen kommt, Synesios von Kyrene,<sup>31</sup> um zu zeigen, dass die historisch fixierbare Inkarnation tatsächlich die Demarkationslinie zwischen antikem und christlichem Geist bildete. Dieser Gedanke ist weiter zu verfolgen. Die griechisch-religiösen Vorstellungen der Vergottung sind in der Tat zeitlos, d.h. nur an das beteiligte Individuum und die Idee der Gottheit gebunden. Hier ist der Weg zur Mystik offen<sup>32</sup>. Wo aber die historische Autorität der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus festgehalten wird, kann sich dieser Weg zur Mystik nicht öffnen. Sollte es sich zeigen lassen, dass die stoischen und neuplatonischen Einflüsse eine Reihe der Väter, etwa die Alexandriner, derart geprägt haben, dass sie die Vergottung losgelöst vom Werk Christi, also zeitlos, nur auf die Weihe oder Erkenntnis bezogen, verstanden haben, dann ist ihre Lehre schon verurteilt als keimhafte Mystik, die vom Evangelium getrennt ist. Trifft dieses Urteil aber nicht alle Väter, so ist auch Harnacks Meinung nicht aufrecht zu halten, die christliche Erlösungslehre sei eine verengte Umbildung der griechischen Hoffnung auf *ἀφ' ὁραοῦ*

Die Mysterienkulte verdeutlichen den individuell-zeitlosen Charakter der Vereinigung mit dem Göttlichen, der sich in der klassischen Philosophie und dann im religiösen Neuplatonismus im Ansatz findet. Die Mysterien<sup>33</sup> wissen viele Namen für die eine, zuvor bei Plato und auch Philo in ihrer Ferne doch so klare Gottheit.<sup>34</sup> Hinter den Namen der Lokalgötter schwebt die eine

Anm. 30 DG II, 59, Zusatz 2

Anm. 31 s. zu diesem H.v. CAMPENHAUSEN, Griech. Kirchenväter, S. 125ff

Anm. 32 A. SCHWEITZERS Definition von "Mystik" in "Die Mystik des Apostels Paulus", S. 1 "Mystik liegt überall da vor, wo ein Menschenwesen die Trennung zwischen irdisch und Überirdisch, zeitlich und ewig als überwunden ansieht und sich selber, noch in dem Irdischen und Zeitlichen stehend, als zum Überirdischen und Ewigen eingegangen erlebt".

Anm. 33 vgl. O. KERN, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, 1927, R. REITZENSTEIN a.a.o. u. F. CUMONT, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 3. Aufl. 1931



Gottheit. Es ist das Ergebnis der für die Spätantike typischen Bestrebung zur Einheit, dass die Lokalgötter ihre historische oder mythische Verankerung verlieren und sich der einen, pantheistischen Idee unterordnen. Dafür wird die Gemeinschaft der Mysterien umso enger. Die Geweihten und Bekehrten werden durch die Arkandisziplin zusammengehalten, nachdem sie ihr neues Leben durch die Weihen begonnen haben. Das alte Leben endet mit einem symbolischen Tod, so bei den Mysterien der Isis<sup>35</sup>; der Mithraskult kennt sieben Stufen der Vervollkommnung, mehrere Taufen und heilige Mahlzeiten, die höchste Anforderungen an die Beteiligten (nur Männer?) stellten. Die Vereinigung mit der Gottheit hängt wohl von der Inspiration des Logos, resp. der geheimnisvollen Macht der Mysterienweihe ab, aber im Grunde kann sie nur zustande kommen, wenn Belehrung gute Tugenden geweckt hat und die Erkenntnis des Übersinnlichen bis zur Verzückung gesteigert hat.<sup>36</sup> Auch der Kaiserkult war in seinem Bestreben zur Universalität darauf gerichtet, willentlich die Verbindung zwischen dem göttlich-Einen und dem irdisch-Vielfältigen herzustellen. Obgleich der Herrscherkult an bestimmte Namen und zum Teil historische Daten (Jubiläen) gebunden ist, so besteht doch eine historische Verankerung oder gar bestimmte Offenbarung Gottes in der Zeit nur zum Schein.

Das hier Skizzierte kann so zusammengefasst werden: die griechische Philosophie bietet den Begriffsapparat für die Ausprägung der christlichen Lehre von der Vergottung. Und über dies hinaus öffnet auch die hellenistische Mystik<sup>38</sup> den Weg zur ausserkirchlichen und zur kirchlichen Gnosis und Mystik, sofern

Ann. 34 vgl. APULIUS, Metam. 11,5

Ann. 35 vgl. APULIUS, a.a.o. 11,23

Ann. 36 vgl. R. REITZENSTEIN, a.a.o. S. 245-252 über den *εργός γάμος* mit Gott.

Ann. 37 vgl. über die Angänge E. RHODE, a.a.o. II, 375 f und H. LIETZMANN, a.a.o. I 169 ff

Ann. 38 vgl. auch H. LIETZMANN über hermetische Schriften in Gesch. d. Alten Kirche III, S. 35 f

von der ontischen Bedeutung der Inkarnation abgesehen wird. Hier ist der Grund zu suchen, weshalb in der Dogmatik der Alten Kirche die Inkarnation scheinbar die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi in den Hintergrund drängt. Die griechische Philosophie und die hellenistischen Mysterien kennen - wenn man eine gemeinsame Grundlage statuieren will - nur den willentlichen, synergistischen Weg der Vergottung von unten nach oben. Diese Art der Unionslehre mit Gott führt innerhalb und ausserhalb der Kirche zur Mystik, oder zum Pantheismus. Dieser Vorstellung fehlt der objektive Anfang der Menschwerdung Gottes, auf Grund derer erst die Gottwerdung der Menschen von den Vätern der (christologischen) "Rechten" gelehrt werden konnte. Die Stimmen der Väter zur Unionslehre werden daran zu messen sein, ob sie die individuelle Erlösung der Christen im enger Zusammenhang mit der Inkorporation in den Leib Christi, dessen Haupt schon verherrlicht ist, verstehen oder nicht.<sup>39</sup>

---

Anm. 39 vgl. T.F.TORRANCE, Royal Priesthood, p.23 ff.

b) Die möglichen biblischen Voraussetzungen einer Vergottungslehre.

Über die Art, wie die Väter die heilige Schrift gelesen und ausgelegt haben, orientieren die Dogmengeschichten. Als Ergebnis wird genannt, dass die vollkommene Göttlichkeit der beiden Testamente, als deren Verfasser der Heilige Geist selbst verstanden wurde, die Weise der Auslegung und Anwendung ganz bestimmte. Das Ziel all derer, die sich mit der Schrift beschäftigten, war die Harmonisierung des Alten und Neuen Testaments und der einzelnen Bücher untereinander, ferner die Bemühung, die dogmatische und liturgische Arbeit mit dem Sinn der Schrift in Deckung zu halten. An einem eigentlichen Prinzip der Auslegung hat es trotz der Methoden des Origenes gefehlt. Die pneumatisch-allegorische Exegese machte es möglich, die verschiedensten dogmatischen Formulierungen zu rechtfertigen.

Man erwartet von den Vätern zu viel, wenn man bei ihnen nach einer direkten biblischen Begründung ihrer Lehren von der Vereinigung mit Christus sucht. Sie meinten, diese Lehre im Schrift-Sinn gefunden zu haben und begründen darum ihre Aussagen sozusagen nachträglich mit Schriftzitaten. Dabei spielt die pneumatische Exegese eine grosse Rolle. Alle Stellen über τέκνα u. υἱοί und υἱοθεσία können als Stütze der Lehre dienen, auch solche über "erben" und σὺνκληρονόμοι. Der Bericht von Schöpfung und Fall dient zur Bildung der Lehre vom Urbild. Die Zusammenstellung Adam-Christus nach Röm.5 wird um die Parallelisierung Eva-Maria erweitert (Irenäus).<sup>40</sup> Die Belege für Jungfrauengeburt und Inkarnation, Matth.1,23; Luk.1,31; Joh.1,14 (Ambrosius) und Gal.4,4 (Irenäus) werden zum Erweis der ewigen Sohnschaft und des ewigen Heilsplanes genannt. Ein interessantes Beispiel für die anscheinend willkürliche Verwendung einer Bibelstelle findet sich bei Ambrosius,<sup>41</sup> der zu Joh.1,14 sagt "Das Wort wurde Fleisch, auf dass das Fleisch Gott würde".

---

Ann. 40 so schon JUSTIN, Dial.100

Ann. 41 De virg. I,11

Diese von Irenäus begonnene Formulierung stützt sich auf 2. Petrus 1,4, die Hauptstelle für die Vergottungstheorie *ὅτι διὰ τούτων γένησθε θεῖος κοινωνοὶ φύσεως*, die zuerst von Irenäus, dann von Origenes, Athanasius, Cyrill v. Jerusalem und Dionysius Areopagita öfters benützt wird. - Ferner wird Röm. 8,14; 11,17 und Phil. 1,23 (Clemens v. Alex.) und 2,7 sowie 3,20 häufig zitiert<sup>42</sup>.

Die wichtige Stelle Matth. 26,29 wird von Irenäus (meines Wissens) zuerst genannt, ebenso werden von ihm die Stellen über die Funktionen des Leibes Christi (zB Eph. 4,16) im Ganzen in den Zusammenhang der Erlösungslehre gestellt. Belege aus dem Alten Testament für die Versöhnungslehre, Genesis, Propheten, Psalmen (Ps. 82 besonders) werden vor allem von Irenäus, Origenes und Athanasius fleissig herangezogen. Aber bei keinem der Väter aus dem Osten ist die paulinische Rechtfertigungslehre mit ihrer umfangreichen Terminologie für die Lehre der Union mit Christus wirklich benützt worden. Viel eher wiegen, ausser den genannten Stellen, johanneische Zitate vor. Die paulinischen *ἐν Χριστῷ*-Stellen gelangen erst bei Augustin zu der Bedeutung, die ihnen in der Erlösungslehre zukommen müssen.

Ausser einzelnen Schriftworten sind nun aber solche Abschnitte der Schrift, die einen lebendigen Teil des Gemeindegottesdienstes und kirchlichen Lebens konstituierten, stark zur Begründung der Unions-Lehre benützt worden. In Frage kam vor allem anderen zunächst die Taufe als die Inkorporation in den (mystischen) Leib und die Eucharistie als die participatio am Leib Christi. Es wäre irrig, wollte man denken, die Lebensordnungen der Kirche in Taufe und Eucharistie seien in all ihren Wirkungen auf das kirchliche Leben und die Lehrbildung jeweils aufs Neue an der Schrift kontrolliert worden. Wie die Taufe in nächster Nachbarschaft zu den hellenistischen Mysterien stand, so war das Feiern der Eucharistie unter dem Einfluss des antiken Mysteriendenkens. Die Bezugnahme der Unions-Lehre auf Taufe und Eucharistie bedeutet also nur eine indirekte Begründung aus den entsprechenden Abschnitten des Neu-

---

Anm. 42 zu Phil. 3,20 liest AUGUSTINUS in der Vulgata die falsche Übersetzung conversatio für *πολίτευμα* und schliesst daher, ähnlich wie später Luther, folgendes: "Wenn ein Mensch, der Apostel Paulus, im Fleische auf der Erde herumging und im Himmel wandelte, konnte dann der Herr des Himmels und Erde nicht zugleich im Himmel und auf der Erde sein?" (zu Joh. 3,6-21, 12. Vortrag)



en Testamentes.<sup>43</sup> Die Bedeutung der *ἀφάρραγία* / *ἀφάρρατος* -Hoffnung in Verbindung mit dem eucharistischen Mahl war schon zu gross, um eine vorurteilsfreie Exegese der Abendmahlsworte zu gestatten.<sup>44</sup>

Als weitere biblische Handlung ausser den Sakramenten kommt das Gebet in Frage, um die Unions-Lehre zu stützen. So sind das Herrengebet und das Hohepriesterliche Gebet Gegenstand der Auslegung in Beziehung auf die endgültige Vereinigung mit Christus geworden. Freilich lag es nahe, dem Gebet diese Stellung zuzuweisen, denn wo konnte so sichtbar die erhoffte Annahme in das ewige Reich gestärkt werden als gerade im Gebet und in der Liturgie?

Schliesslich ist noch die Totenklage resp. Leichenrede zu nennen, die mit den biblischen Aussagen über die Auferstehung in Zusammenhang gebracht wird. Aber ausser in den Märtyrerakten und später bei den Kappadoziern ist diese Anwendung seltener.<sup>45</sup>

Da im Ganzen dieser Befund der biblischen Begründung so spärlich ist, entsteht die Frage, ob die Bibel überhaupt eine Vergottungslehre kennt? Darauf ist mit Nein und Ja zugleich zu antworten.

1. Nein: weil schon im Nlten Testament die Vorstellung von Gottes Heiligkeit und Unnahbarkeit die Frage nach einer Vereinigung mit ihm ausschliesst. Das ganze Interesse ist auf die Lebenden gerichtet, nicht auf die Toten in der Scheol.<sup>46</sup>

Ann. 43 vgl. IRENÄUS Adv. Haer. IV, 17, 5 und 18, wo das heilige Mahl deutlich den Charakter des Opfers trägt, also aus dem allgemeinen Gottesdienst hergeleitet ist und nicht aus den Schriftstellen über das Abendmahl.

Ann. 44 vgl. das Ende dieser Entwicklung bei CHRYSOSTOMUS, Matth. homilien 82, später bei Joh. DAMASCENUS de fid. orth. 4, 13 formuliert: Brot und Wein sind nicht bloss *τρόποι*, der Wein=Blut rötet die Zunge. Das Abendmahl wiederholt das Wunder der Menschwerdung.

Ann. 45 Der Erweis der Unsterblichkeit der Seele gehört nicht hierher, weil er von einer völlig griechischen Fragestellung ausgeht, s. etwa IREN. Adv. Haer. II, 34, 1, wo Luk. 16, 19ff. Lazarus in Abrahams Schooss - als Beweis der Unsterblichkeit angeführt wird.

Ann. 46 vgl. Ps. 6, 6; 115, 17; Jes. 38, 18. Vgl. auch WALTHER REICHRODT, Theol. des AT, 3. Aufl. Teil 2, S. 118 f

Die Begnadigung der Erzväter zu langem Leben<sup>47</sup> ist weit entfernt von der Vorstellung einer Vereinigung mit Gott. Mose, dem das Unerhörte zuteil wurde, dass Gott ihn begrub, durfte nicht einmal das Land sehen!<sup>48</sup> Der Gedanke, dass der Mann Gottes mit Gott eins würde, ist völlig fremd. Gottes Gnade für den Gerechten ist Schutz und Beschirmung (Ps. 5, 12-13 als Beispiel), Erlaubnis vor Gott zu treten, Leitung und Bewahrung und vor allem Segnung zu Glück und Frieden. (Jes. 65, 17ff; Mich. 4; Zeph. 3, 12ff; Sach. 8, 13ff) Auch das Passah und Ps. 23 sowie alle Stellen, die in LXX<sup>49</sup> und NT durch das Stichwort κοινωνία bezeichnet sind, beschreiben Gottes gnädiges Herabneigen und Teilnehmen am Schicksal und der Geschichte seines Volkes. Die Verherrlichungs- und Auferstehungsstellen im AT kennzeichnen den neuen Rechtsstatus der Gläubigen und ihr Mitherrschen und Erben der messianischen Herrlichkeit, nicht aber das Verwischen der Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Im NT ist die Position im Prinzip nicht anders. Tischgemeinschaft mit Gott (Matth. 22, 1 f. Par; Lk. 13, 29; Matth. 26, 29, Par.) bedeutet Verwirklichung der Einheit des Leibes Christi, aber mit keinem Wort Vergöttlichung. Gegen die Interpretation der Eucharistie als Weg zur Unsterblichkeit<sup>50</sup> ist gerade 1. Kor. 10, 1-13 anzuführen, obwohl 10, 16 zeigt, dass ein wirkliches Partizipieren mit Christus gemeint ist. 1. Kor. 15, 50-53 macht im Unterschied zur griechischen Unsterblichkeitstheorie deutlich, was unter dem ἀλλήλας zu verstehen ist<sup>51</sup>.

---

Anm. 47 auch Hiob, 42, 16

Anm. 48 Deut. 34, 4 f

Anm. 49 Die LXX hat mit beigetragen zur Abstumpfung der hebräischen Gedankenwelt und Umbildung in die griechische, vgl. C. H. DODD, The Bible and the Greeks, p. 42 f, 82 f

Anm. 50 IGNATIUS Eph. 20, 2

Anm. 51 vgl. z. St. K. BARTH, Die Auferstehung der Toten, 1926 2. Aufl. München. Vgl. dagegen R. BULTMANN, Glauben und Verstehen I, S. 38-64

Auch die Apokalyptik des NT(sowie des Daniel) hält an der strengen Grenze zwischen dem Herrn über den Himmel und den zur Gemeinschaft Geladenen fest.

2.Ja: weil die Vorstellung der Vergottung, so sehr sie dem Wortlaut und der völlig unbiblischen Prägung nach sich so in der Schrift nicht finden lässt, nun doch in ihrem Sinngehalt nicht restlos von der griechischen ἀρθρασία- und ἐνωσις -Vorstellung her erklärt werden kann. Der Grundgedanke der Erlösung aus der Unfreiheit zur Gemeinschaft des Lebens mit Gott ist im AT und NT nicht so weit von der Grundkonzeption der Vergottungslehre entfernt, wie es der Formulierung nach scheinen möchte.<sup>52</sup> Eine Identifizierung mit Gott ist freilich nirgends angetönt, und wenn sie sich in der Entwicklung des Dogmas der Ostkirche anbahnt, so ist sie wahrhaftig häretische Mystik. Dem AT sind mystische Gedanken völlig fremd, die Urteile über mystische Vorstellungen im NT sind geteilt. Die Schrift kennt aber durchaus eine teleologische Zielsetzung des Werkes Christi. Die Gnade ist nicht zu trennen von der Menschlichkeit der Person von Jesus Christus, und sein Werk von der Inkarnation bis zur Verherrlichung ist von objektivem, nicht nur subjektivem Belang für die Kirche. Daher ist die Stelle Gal.2,20 nicht ein Anklang an hellenistische Mystik, sondern eine Applikation von Matth.5, 48, d.h. eine objektive Realität, die die Union mit Christus ausdrückt. Wenn das Werk des Menschen Jesus Christus von objektiver Bedeutung für die Kirche ist, so sind die johanneischen Aussagen über die Einheit des Sohnes mit dem Vater durchaus für eine Unio-Lehre in Betracht zu ziehen. Darum sind alle ἐν Χριστῷ-Stellen, sowie alle σῶμα -Zusammenhänge wichtig.<sup>53</sup>

---

Anm. 52 Die Frage, ob Gottes Heilsplan in einer grossen Bewegung von der Schöpfung zur Erlösung, mit Unterbrechung des Sündenfalles, führe, und was die Erlösung dann bedeute, ist in der späteren Soteriologie in zweifacher Weise beantwortet worden: a)Gott führt durch die Erlösung zum ursprünglichen, seligen Stande zurück(im Ganzen die originistische Meinung), b)Gott erhebt die Erlösten auf eine höhere Stufe (antiochenisch). Bei Irenäus und den meisten Vätern finden sich beide Ansichten nebeneinander.

Anm. 53 vgl.R.BULTMANN, Theol.d.N.T. S.323f, 528f, sowie auch E.LOHMEYER ἐν Χριστῷ, Festgabe für A.Deissmann, 1927 S.246

wobei es entscheidend ist zu beachten, dass das Haupt des Leibes vom Leibe unterschieden ist, so dass nicht etwa die Kirche die Verlängerung oder zweite Inkarnation der Person Christi ist.<sup>54</sup> Es ist verwunderlich, dass gerade hier die meisten der Väter nicht mit ihrer Begründung der Unions-Lehre eingesetzt haben.<sup>55</sup> Ihre Gefahr lag von Anfang an darin, dass sie(bis und mit Augustin!) geneigt waren, die Gnade Gottes von der Person Jesu Christi zu separieren und also die endgültige Begnadigung, resp. Erlösung nicht in enger Verbindung mit der Menschheit des Herrn und der Funktion des Leibes sahen.

Schwierig und in der heutigen Diskussion umstritten ist der Zusammenhang der Taufflehre des NT mit der Erlösung bzw. Union mit Christus. Er ist hier nicht Gegenstand der Untersuchung. Es ist aber denkbar, dass durch die neue neutestamentliche Forschung und den Mut zu neuen Lebensäusserungen der Kirche die Lehre vom Leib Christi, vom Heiligen Geist, Taufe und Abendmahl (Handauflegung) neue Zusammenhänge sichtbar werden lässt, die auch das Urteil über die altkirchliche Vergottungslehre positiver beeinflussen.

---

Anm. 54 vgl. T.F.TORRANCE, Royal Priesthood, p.31

Anm. 55 vgl. Evgl.Theologie, 1952, Hft 7/8 das ganze Hft, bes. S.VERKOWSKY; Der neue Mensch in Christus, und E.WOLF, Das Problem des neuen Menschen im Protestantismus.



## 2. Anfänge der Unions-Lehre bei den Apostolischen Vätern.

Wenn auch der sog. 2. Clemensbrief (1,1) sagt, man solle über Jesus Christus denken *ὡς περὶ Θεοῦ*, so ist doch keiner der Apostol. Väter<sup>56</sup> zu der neutestamentlichen Erkenntnis Jesu Christi als des Mittlers durchgestossen. Sie alle trennen die Gnade von der Person Christi, sehen Gott nicht durch Christus, sondern griechisch-"direkt". Christus bringt das Neue Gesetz, nach dem das gehorsame Leben geführt werden soll; die Gnade wird von Christus dazugegeben, sie ist etwas Habbares, das man erwerben kann. Das Kreuz Christi in seiner objektiven Heilsbedeutung tritt in den Hintergrund, wohl aber sind die Apostol. Väter und die Christen ihrer Zeit bereit, das Kreuz Christi in der Form des Martyriums zu tragen.<sup>57</sup> Ein christologisches Interesse besteht aber durchaus, vor allem Ignatius und der Barnabasbrief betonen das *σάρκοφῶρος* und *σαρκικός* und Ignatius (Röm. 3,3) sagt, dass Jesus, immer noch leiblich *ἐν πατρὶ ὢν* sei. Aber *ἰδὲ Θεοῦ* zur Festlegung der *κυριότης* Jesu Christi oder der *δεσπότης* laut Clemens darf nicht im paulinischen Sinn als Bezeichnung der ewigen Sohnschaft Jesu verstanden werden. Jesus ist wohl "unser Gott", aber er ist ein anderer als Gott.

Der 1. Clemensbrief bietet keine Stelle, die für die Union von Interesse wäre, ausser einem recht vagen ethischen Hinweis auf die Auferstehung (24). Auch das berühmte Gebet (59/60) spricht nur von Reinigung, Schutz und Bewahrung. Aber diese Gnade trifft nur die Frommen, sie ist von dem eigentlichen Werk Christi gelöst.

Anm. 56 1.) Patrum Apostolicorum Opera, ed. GEBHARDT-HARNACK, Lipsia 1876 2.) Die Apostolischen Väter, Neubearbeitung der Funk-schen Ausgabe, ed. BIRLMAYER, Tübingen 1924, HENNECKE, Neu-testamentliche Apokryphen.

Anm. 57 vgl. T.F. TORRANCE, The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers, Edinburgh, 1948, p. 133 ff. Die Auslegung der Apostol. Väter, die dieses Buch bietet, ist hier zugrunde gelegt.

Anders bei dem antiochenischen Bischof.<sup>58</sup> Bei ihm ist unter allen Apostel. Vätern die Verbindung zwischen der Gnade Gottes und der Person Christi am stärksten ausgearbeitet. Die Einheit Gottes mit dem Vater stellt sich in der Einheit der Christen mit Christus dar:

"...die ihr so eng mit ihm verwachsen seid, wie die Kirche mit Jesus Christus und Jesus Christus mit dem Vater  
 ἕνα πάντα ἐν ἐρότῃ σύμφωνά ᾤ " (Eph.5,2) 5/4  
 allerdings steht diese Stelle, wie so oft bei Ignatius, im Zusammenhang einer Ermahnung, dem Bischof sich unterzuordnen. Immerhin ist hier die Einheit mit Christus 1. gegenwärtig in der Kirche zu sehen, und 2. deutlich in der Einheit Christi mit dem Vater verankert. Die Einordnung in den Hausbau Gottes geschieht laut Eph.9,1 durch Christus, die "Hebemaschine". Die Steine für den Tempel, die Christen, sind untereinander *σύνδοκοι πάντες, θεοφόροι καὶ καρφόροι, χριστοφόροι, ἀγιοφόροι*, aber: "geschmückt mit den Geboten Christi," wodurch der Gedanke wieder nahegelegt wird, es handele sich doch mehr um eine ethisch-christliche Gemeinschaft der Gläubigen, als um eine in den Tempel Gottes inkorporierte Gemeinde. Laut Magn.5,2 haben aber

"die Gläubigen in Liebe das Gepräge Gottes des Vaters durch Jesus Christus, dessen Leben nicht in uns ist, wenn wir nicht freiwillig auf sein Leiden hin das Sterben wählen"  
 (so auch ad.Smyrn.9,2-10,1)

Wiederum in Ermahnung, den Presbytern und dem Bischof gehorsam zu sein, steht die auf Irenäus hinweisende Stelle, dass Gottes Heilsplan auf den neuen Menschen Jesus Christus hin gerichtet sei "in seinem Glauben und in seiner Liebe, in seinem Leiden und seiner Auferstehung" (ad.Eph.20). Diese Stelle ist - ausser der bekannten Passage über die Eucharistie als das "Gegengift" - darum wichtig, weil hier wirklich das menschliche Werk Jesu

---

Anm. 58 vgl. W.BIEDER, ThLZ Basel 12,1 Januar 1956, S.28 ff  
 "Zur Deutung des kirchlichen Schweigens bei IGNATIUS v.ANTIOCHIA", dort Literatur, S.29.35,38,43.  
 Ältere Literatur bei: THEODOR ZAHN, Ignatius von Antiochia, 1873

genannt ist im deutlichen Zusammenhang mit der *οἰκονομία* <sup>29.</sup>  
Inwieweit bei Ignatius das Ontische und Noetische zu trennen  
ist, ist umstritten, d.h. ob die Erkenntnis Christi und seiner  
Gebote, rsp. der Bischofsautorität gleichbedeutend ist mit Par-  
tizipieren am Heil<sup>59</sup>?

Die antidoketischen Aussagen des Ignatius münden nicht  
nur in Erklärungen über die wahre Menschheit Jesu, sondern brin-  
gen soteriologische Folgerungen, so etwa ad.Trall.9,2 "...nach des-  
sen Bilde auch uns, die an ihn Glaubenden, sein Vater erwecken  
wird in Christo Jesu, ohne den wir wahrhaftiges Leben nicht ha-  
ben", und ebd. 11,2: Es kann ja das Haupt nicht allein geboren  
werden ohne Glieder *τοῦ θεοῦ ἐννοεῖν ἐπαγγελιομένον, ὅ* <sup>u/</sup>  
*ἐστὶν αὐτός.*"

Eine besondere Gruppe der Unio-Stellen bei Ignatius bilden die  
Abschnitte über das Martyrium und Leiden.

Ad.Rom:2,1 f:

"Denn wenn ihr schweigt meinetwegen, so werde ich Gottes  
Wort sein; wenn ihr aber nach meinem Fleische entbrennt,  
so werde ich wieder (Menschen)-Wort sein. Mehr sollt ihr  
mir nicht gewähren, als dass ich Gott geopfert werde, so-  
lange noch ein Opfertisch bereit ist, auf dass ihr in Lie-  
be zum Chor geworden lobsingt dem Vater in Christo Jesu...  
Schön ist's von der Welt weg unterzugehen zu Gott, auf dass  
ich in ihm den Aufgang habe".

Und ad.Smyrn, 3,1-2:

"Ich freilich weiss ihn auch nach der Auferstehung im Flei-  
sche und glaube fest daran. Und als er zu denen um Petrus  
kam, sprach er zu ihnen: Fasst, betastet mich und sehet, dass  
ich kein körperloser Dämon bin. Und alsbald rührten sie ihn  
an und wurden gläubig, nachdem *κραδέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ*  
*καὶ τῷ πνεύματι*. Deshalb achteten sie auch den Tod gering,  
wurden aber über den Tod erfunden. Nach der Auferstehung  
aber ass er mit ihnen und trank mit ihnen als Fleischlicher  
*καίπερ πνευματικῶς ἠγνωμένος τῷ πατρὶ* "und 4,2: "Doch nahe  
dem Schwert ist nahe bei Gott, inmitten der Tiere heisst mit-  
ten bei Gott sein; nur muss es im Namen Jesu Christi gescheh-  
en."

Und 9,2;

"...ihr habt Liebe erwiesen. Vergelt's euch Gott, um den ihr  
alles leidet und zu dem ihr gelangen werdet!"

---

Anm. 59 vgl. dazu die Bemerkung von LIGHTFOOT, zit.bei T.F.  
Torrance, a.a.o. p.57, Anm.1: "The knowledge of God is  
coextensive with Jesus Christ"(zu Eph.17,2)

So auch 11,1

"dass ich Kraft eures Gebetes zu Gott gelange"

Und ad.Pol.2,3 im Zusammenhang mit der *ἀρθρασία*-Hoffnung:

"Die Zeit verlangt nach dir, um zu Gott zu gelangen...  
Sei nüchtern als ein Gottesheld, der Preis ist *ἀρθρασία*  
und ewiges Leben".

Auch die Wendung *μέρος* -Haben in Gott (ad.Pol.6,1) kommt vor.  
Der Wortgebrauch für "zu Gott gelangen" ist überhaupt sprachlich  
noch nicht fixiert, es ist keine feste Wendung zu beobachten. -  
Diese Stellen über das Leiden der Christen repräsentieren eindeu-  
tig unsere aufsl. aufgestellten Typen Nr.1 und 2, die indivi-  
duell-subjektive Weise der Hoffnung auf Vereinigung mit Gott. Die  
Beobachtung ist nicht unwichtig, dass Ignatius mehr auf eine Ret-  
tung und Vereinigung *ἐν θεῷ* als *ἐν χριστῷ* hofft.

Eine letzte Gruppe von Unio-Stellen bei Ignatius findet sich  
schliesslich im Zusammenhang mit der Eucharistie.<sup>60</sup>

So Ad.Phil.4:

"Wer einem Schismatiker folgt, ist nicht Erbe des Reiches  
Gottes; wer in fremdartigem Sinn wandelt, der tritt dem Lei-  
den (Christi) nicht bei. So seid nun beflissen, (nur) an  
siner Eucharistie teilzunehmen: ist doch (nur) ein Fleisch  
unseres Herrn Jesu Christi und (nur) ein Becher *εἰς ἐνώσειν*  
mit seinem Blute..." und ebd.5,2: "Auch die Propheten...ha-  
ben ihn erwartet...sind im Glauben an ihn gerettet worden  
*ἐν ἐρότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ*".

Das Abendmahl soll zur Einigung mit dem "Blute Christi" führen.  
Liebe und Blut Christi können gleichgesetzt (ad.Tral.8,1), aber  
auch unterschieden werden (Smyrn.1,1),<sup>61</sup> W.Bieder bemüht sich,  
Ignatius vor der scharfen Verurteilung des physischen Mechanis-  
mus zu retten, die ihm die Stelle ad.Eph.20,2 eingetragen hat,  
wo die Eucharistie als *φάρμακον ἀθανασίας* bezeichnet wird. "Igna-  
tius spürt selber, dass die medizinische Wendung *φάρμακον*  
*ἀθανασίας* missdeutbar ist. Darum interpretiert er sie durch  
den ebenfalls medizinischen Begriff *ἀντίδοτος* und durch den Infini-  
tivsatz 'immer in Jesus Christus leben'. In der antihäretischen

Anm. 60 vgl.dazu die übersichtliche u. viel Neues bringende Arbeit  
von W.BIEDER: Das Abendmahl im christlichen Lebenszusam-  
menhang bei Ignatius von Antiochia, in Evgl.Theol, 1956,  
2/3, S.75-97, dort auch Literatur.

Anm. 61 vgl. dazu W.BIEDER a.a.o. S.82



Situation, in der die Gemeinde gegen die Giftmischerei der Ketzler (Trall. 6) ein Gegengift braucht, ruft sie Ignatius in die Gemeinschaft mit Jesus Christus hinein, die sie bei der Abendmahlsfeier damit empfangen darf, dass sie sein "Leben" oder sein "Blut" oder seine "Hingabe" bekommt... Ist man aber der Auffassung, dass die ignatianische Theologie gerade auch hier christozentrisch orientiert ist und sie sich von der Person Jesu Christi... nicht lösen will, sieht man die seelsorgerliche Bestimmtheit der ignatianischen Aussagen, dann wird man hier gerechter urteilen..."<sup>62</sup>

Der Befund bei Ignatius ergibt, dass sich für ihn die (individuelle) Erlösung und endliche Errettung von dieser Welt als "Eingehen zu Gott" darstellt. Diese Errettung ist zweifellos mit dem Weg Christi in Zusammenhang gesehen. Ob aber die Inkarnation als solche oder das Leiden und das Kreuz besondere Bedeutung haben, ist sehr schwer auszumachen. Dem Leiden Christi gleich zu werden ist jedenfalls ein wesentlicher Gedanke, der im Leben des Ignatius selbst seine Wurzel hat. Das "Glauben und Leiden" Christi als menschliches Werk ist ihm ganz wichtig, darin hat sein Kampf gegen die Gnosis und den Doketismus einen wichtigen evangelischen Artikel betont. Das Auseinanderklaffen von Fleisch und Geist (Magn. 1,1) ist in Christus zur Union geworden und diese Union seines Gehorsams ist der eigentliche Grund der Union der Christen mit Gott, d.h. der Umwandlung der fleischlichen Menschen in *χριστοφόροι*. Dieser Gedanke der Ähnlichwerdung und des Gelangens zu Gott ist wichtiger als die Vergebung. Die starke Betonung des Episkopates lässt die Werke und Gnade Christi geradezu an die bischöflichen Kirchenmauern gebunden sein. Es zieht sich eine *ένωσις*-Vorstellung durch die ganze Lehre des Ignatius: Geist und Fleisch, als die beiden antik-philosophischen Komponenten, biblisch umgeprägt, und Glauben und Erkennen der rechten Lehre, als die praktisch-kirchliche Notwendigkeit gegenüber den Häresien, und Bischof und Gemeinde, als die Lebensfrage der jungen Gemeinden in der Umwelt all der gnostischen und anderen christlichen Gemeinschaften, und Christus

und die Gemeinde, als die ursprünglich paulinische Konzeption. Dieses Zusammenfassen der Dualität in der *Ενωσις* all dieser Modifikationen hat letztlich ihren Grund in der Vereinigung von Christus mit dem Vater, ja, man möchte meinen, allerletztlich nur im Vater, der selbst als *Ενωσις* bezeichnet wird. (ad. Trall. 11,2) Auch die ignatianische Ethik ist von dieser Unionsidee bestimmt. Sie kann auf diesen Grundgedanken reduziert werden: So wie Gott euch tut, so sollt ihr auch tun. Oder (ad. Smyrn. 11,3) "Als Vollkommene sinnet Vollkommenes, denn wenn ihr Gutes tun wollt, so ist Gott bereit es zu gewähren".

Der Polykarpbrief. Der Inhalt des Polykarpbriefes ist weit mehr von der neutestamentlichen Predigt entfernt als Ignatius. Der Tod Christi bedeutet nicht das einmalige und ausreichende Werk der Versöhnung. Die Menschen haben ihren - recht beträchtlichen - Rest nachzuzahlen. Unter den ethischen Ermahnungen finden sich Stellen zur Unionsidee.

"Wenn wir ihm wohlgefallen in dieser Welt, so werden wir auch der zukünftigen teilhaftig werden, wie er ja uns verheissen hat, uns zu erwecken von den Toten, und dass wir, wenn wir seiner würdig unsern Wandel führen, auch mit ihm herrschen werden, so wir nur glauben" (5,2).

Die beiden einzigen anderen Stellen von Belang sind erweiterte Zitate von 1. Petr. 2,22 und Phil. 2,16:

"Lasset uns also unablässig festhalten an unserer Hoffnung und an dem Unterpfande unserer Gerechtigkeit, das ist Jesus Christus, der unsere Sünden hinaufgetragen hat an seinem Leibe auf das Holz, der keine Sünde getan hat, ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden worden: ἀλλὰ δι' ἡμᾶς, ἵνα ῥῶμεν ἐν αὐτῷ, πάντα ὑπομένειν. Lasset uns also Nachahmer werden seiner Geduld..." (8,1)

und:

"Paulus und die übrigen Apostel...überzeugt, dass diese alle nicht vergeblich gelaufen sind, sondern in Glauben und Gerechtigkeit, und dass sie εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῦ τόπον εἰσέλθω κύριον ὃ καὶ συνεπαθόν". (9,2)

Die Bedeutung der Auferstehung Christi für die Gläubigen ist an die Bedingung geknüpft εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῦ τόπον πορευόμεθα ἐν ἐντολαῖς αὐτοῦ καὶ ἀγαπῶμεν αὐτὸν ὡς ἀπῆσεν (2,2).

Dies ist nicht nur die vereinzelte Meinung des Polykarp, sondern verbreitete Ansicht unter den Apostolischen Vätern.

Der Barnabasbrief versucht eine Übersicht über die für die Gemeinde wichtigen Heilstatsachen zu geben. Seine Vorstellung der Erlösung ist gleichbedeutend mit Reinigung und Führung eines gehorsamen Lebens. Es wird zwar auch die Vergebung durch das Blut (5,1) genannt, aber, so ist zu vermuten, mehr im Zusammenhang mit der alttestamentlichen Opferlehre, die allegorisch erklärt wird.

Die lange Stelle 6,10-15 entwirft ein Bild von Gottes Heilsplan, wobei am Ende Hes.36,26 zitiert wird. Christus hat die verheissene zweite Schöpfung an uns verwirklicht, er nimmt Wohnung in "unserm Herzensgemach"(6,15). Diese Vorstellung vom "Christus in uns" ist 16,7-17,2 noch mehr ausgeprägt. Gott öffnet unsern Mund, gibt uns einen veränderten Sinn und führt uns in seinen unvergänglichen Tempel ein(16,9). Es wäre dem Brief und seinem Schreiber unangemessen, wollte man eine eingehendere Christologie erwarten. Obwohl der Verfasser (17,2) sagt, er hoffe, alles Wichtige aufgeführt zu haben, so geht es in Wahrheit um ethische Ermahnungen eines theologisch ungeschulten Schreibers. Umso interessanter ist, dass gerade eine solche, theologisch unreflektierte Stimme etwas von Gottes ewigem Plan zu sagen weiss und die wesentliche Applikation der Christuspredigt in Innerlichkeit und Gehorsam sieht.

Über den Hirt des Hermas schreibt H.Weinel<sup>63</sup> es sei unangebracht, nach einheitlichen Gedanken zur Christologie zu suchen.<sup>64</sup> Vergebung wird dem Reinen gewährt, auch dem für Christus Leidenden (Gleichnis 9,28,6), sie hängt ab von dem, der sie empfangen wird, nicht von dem, der sie bietet. Die Gebote, die es zu halten gilt, sind nicht unerreichbar hart, denn Gott ist Herr über sie und die Herrlichkeit Gottes ist wunderbar(12.Gebot) Wer die Gebote hält, "wird Gott leben". "Leben für Gott" kann auch als "Miterben mit dem Sohn"(Gleichnis 5,2,8) bezeichnet werden (so auch 5,6,4-5). A.Gilg<sup>65</sup> schützt den Hirten des Hermas vor der

Anm. 63 in seiner Einleitung zur Übersetzung in Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, 1904, bes. S. 217ff bes. S. 226ff

Anm. 64 so auch T.F. TORRANCE, a.a.o.p. 111ff

Anm. 65 a.a.o.S. 19/20



Kritik des Adoptianismus durch Harnack. Er sieht bei dem "Hirten" "unzweideutig den Typ der Geistchristologie". Eine Vorstellung über die Vereinigung mit Christus oder Inkorporation in seinen Leib ist, auch bei den Stellen über die Taufe, nicht auszumachen.

Die Aussagen über die Erlösung im 2.Clemensbrief sind mit Vorstellungen von Selbsterlösung verknüpft, die vor allem bei Sünden, die nach der Taufe geschahen, aktuell werden. Trotz Beeinflussung durch die valentinianische Gnosis ist für den Verfasser die Erlösung nicht nur eine Reinigung des Geistes, sondern zugleich des Leibes. Die Gnadenlehre ist im 2.Clemensbrief am stärksten verkümmert. Als Einleitung zur Aufforderung zur Busse sagt Pseudo-Clemens, dass solche, die sich "reichlich gemüht und wacker gekämpft haben, gekrönt werden" (7,1) "Und wenn wir nicht alle gekrönt werden, dass wir doch wenigstens der Krone nahe kommen" (7,3) "Der den Kampf um die ἀφάρτα verdirbt, was wird er erdulden?" (7,5). Die Abhängigkeit der Rettung von dem Verhalten derer, die gerettet werden wollen, ist so stark, dass Pseudo-Clemens zu einer interessanten Umkehrung der Unio-Lehre kommt:

"Erwarten wir darum stündlich das Reich Gottes in Liebe und Gerechtigkeit, da wir den Tag der Erscheinung Gottes nicht kennen. Denn als der Herr von jemand gefragt wurde, wann sein Reich kommen werde, sprach er: Wenn die zwei Dinge eins sein werden, und das Auswendige wie das Inwendige, und das Männliche mit dem Weiblichen, weder Männliches noch Weibliches. 'Die zwei eins' das bedeutet: wann wir einander die Wahrheit sagten und in zwei Körpern eine einzige Seele ohne Falsch wäre. Und das 'Auswendige wie das Inwendige' besagt dies: das Inwendige bedeutet die Seele, das Auswendige den Körper. Wie nun dein Körper erscheint, so soll auch deine Seele offenbar sein in guten Werken. Und 'das Männliche zusammen mit dem Weiblichen, weder Männliches noch Weibliches', bedeutet dies: dass ein Bruder, wenn er eine Schwester sieht, nicht an das Weib in ihr denkt, und sie bei ihm nicht an den Mann. Wenn ihr dies tut, sagt er, wird das Reich meines Vaters kommen" (12,1-6)

Hier ist eine Unio bei den Menschen vorausgesetzt, damit die Unio zwischen Christus und den Menschen - als solche ist seine Wiederkunft verstanden - geschehen kann. Hier ist (aus dem Ägypterevangelium?) eine Theorie entfaltet, die der lebensschaffenden Macht Gottes Hohn spricht. Dass aber die Konstruktion des



Pseudo-Clemens nicht zu Ende gedacht ist, resultiert aus 14,3f, wo gerade empfohlen wird, das Fleisch zu bewahren, damit der Geist ins Fleisch einziehen kann. Wie sollte die in Kap.12 geforderte Veränderung stattfinden? Die Begriffe des Kosmologisch-Öntischen und des Ethischen überschneiden sich hier. 17,5 heisst es "Ein solches unsterbliches Leben vermag dieses Fleisch in Empfang zu nehmen, wenn der heilige Geist sich ihm fest verbindet, und es ist nicht auszusagen noch zu beschreiben, was der Herr seinen Auserwählten bereitet hat. "Und diese Seligkeit ist weiter beschrieben in 19,3-4: "Selig, die diesen Vorschriften gehorchen! Wenn sie auch kurze Zeit in dieser Welt Böses erdulden werden, so werden sie die unsterbliche Frucht der Auferstehung geniessen. Also soll der Fromme nicht Leid tragen, wenn er in den jetzigen Zeiten Mühsal hat; eine glückselige Zeit erwartet ihn. Er wird da oben mit den Vätern zum Leben erweckt sich ergötzen bis in die kummerlose Ewigkeit." Das Reich Gottes ist vom Schaffen der Menschen abhängig. Diese bei Pseudo-Clemens so krass ausgesprochenengesetzliche Bussmoral gibt gewiss nicht nur seiner Privatmeinung Ausdruck, sondern zeichnet ein Bild der vulgären Theologie der Gemeinden seiner Zeit.

Die Gnadenlehre der Didache<sup>66</sup> unterscheidet sich nicht wesentlich von dem synergistischen Gnaden- und Erlösungs-Denken der anderen Schriften. So sind auch bei den Stellen über Taufe(7) und Eucharistie(9) keine christologischen Folgerungen gezogen, die allgemein-soteriologischen Ideen lagen vielmehr zugrunde und wurden nicht weiter ausgearbeitet. Einzig die subjektive Seite der Einwohnung Gottes im Menschen(10,2) wird betont, und formelhaft wird die Erlösung der Kirche und ihre Vollendung in der göttlichen Liebe (10,5) gepriesen. Der apokalyptische Schluss (16,5-8) illustriert die allgemeine Vorstellung der Gemeinden, wiederum tendenziös auf die Busse und das Ausharren hin ausgerichtet:

---

Ann. 66 vgl. T.F. TORRANCE, a.a.o.p. 41 und H. LIETZMANN, Messe und Herrenmahl, S. 230ff

"Dann wird die Menschenwelt in den Feuerofen der Prüfung kommen, und viele werden sich ärgern und verloren gehen. Die aber ausharren in ihrem Glauben, die werden von dem Fluche errettet werden. Und dann werden die Zeichen der Wahrheit erscheinen: Zuerst das Zeichen des Auffliegens am Himmel, sodann das Zeichen des Trompetentones und drittens die Auferstehung der Toten, jedoch nicht aller, sondern wie gesagt war: Der Herr wird kommen und alle Heiligen mit ihm. Dann wird die Welt den Herrn kommen sehen auf den Wolken des Himmels."

Immerhin gibt diese Stelle, gerade angesichts der sonst fehlenden Soteriologie, einen kleinen, nur angedeuteten Schein von Hoffnung, dass das endgültige Werk der Erlösung noch aussteht und dass bei diesem Werk nun nicht mehr der Mensch, sondern der Herr das Heft in der Hand hat. Aber die Vorstellung ist undeutlich genug, zumal sich die Stelle 16,1ff nahezu ganz aus biblischen Zitaten zusammensetzt.

Mit gewissen Ausnahmen bei Ignatius bieten die Apostolischen Väter in ihrer pneumatischen Christologie<sup>67</sup> nur Grundlagen für die subjektiv-individuelle Vereinigung der Christen resp. der Kirche mit Christus, resp. viel eher mit "Gott",<sup>(θεμελιος θεος)</sup> der von Christus teilweise separiert gesehen wird. Die Lehre von der Kirche ist durch eine Gnaden- und Geist-Vorstellung geprägt, die den Geist als ein nahezu habbares Geschenk versteht, das die Gläubigen jetzt und vor allem am Ende der Tage mit Gott vereinigen kann.<sup>68</sup>

---

Anm. 67 vgl. A.GILG, a.a.o. S.18, in Auseinandersetzung mit Harnack, DG I, 211ff, der ausser der Geistchristologie noch den adoptianischen Gedanken findet.

Anm. 68 s.T.F.TORRANCE, a.a.o. p.141

### 3. Die subjektiven Unionsvorstellungen in den Apokryphen, Märtyrerakten und ähnlichen Dokumenten.

Bei der Untersuchung dieser Dokumente haben wir es noch mit der Zeit zu tun, die noch kein für uns fassbares erweitertes Christusbekenntnis formuliert hatte, wie es später in Präfationen der eucharistischen Liturgie, in Taufriten und Dankgebeten und Bekenntnissen zu finden ist. Über die Zahl dieser Akten, besonders der Evangelien, sagt Irenäus<sup>69</sup> "sie bringen eine unzählige Menge von Apokryphen und unechten Schriften vor, die sie selbst erdichtet haben". Die auf die kanonischen Schriften gegründete offizielle Kirchenlehre distanzierte sich von den Apokryphen<sup>70</sup>, was aber nicht besagt, dass sie nicht von grossem Einfluss auf die Volksfrömmigkeit gewesen sind. Die apokryphen Evangelien sind für unsere Frage wenig von Interesse, ausser dem einzig erhaltenen Fragment des Philippusevangeliums, wo es heisst:

"Der Herr hat mir offenbart, was die Seele beim Aufstieg in den Himmel sagen und wie sie jeder der oberen Kräfte antworten soll: Ich habe mich erkannt und von allen Seiten her gesammelt und habe dem Archon keine Kinder gezeugt, sondern seine Wurzeln ausgerottet und die zerstreuten Glieder gesammelt, und kenne dich, wer du bist, denn ich gehöre zu denen von oben her. Und so wird sie erlöst..."

Diese gnostische Theorie ist aber nicht belangvoller als alle anderen gnostischen Vorstellungen überhaupt. Unter den Evangelien hat einen gewissen Einfluss vielleicht das Hebräerevangelium geübt, so auf die Apostolischen Väter, evtl. auch das Ägypterevangelium (auf 2. Clemens, so das Fragment b und c?). Wichtiger als die Evangelien sind die Apostelgeschichten und Akten. Besonders die Märtyrer-Abschnitte zeigen eine vom Doketismus her geprägte Anthropologie. Das leibliche Leben ist verachtet. Es muss zu Christus abscheiden. Hier ist eine Art Unio-Vorstellung zu finden, die aber nur negativ bestimmt ist, es zeigt sich weder eine Theorie über die Wiederherstellung des Urbildes des Menschen noch eine Idee der wirklichen Vereinigung mit dem göttlichen Leben oder mit Gott. Man begegnet wieder der Vorstellung, dass beson-

---

Ann. 69 Adv. Haer. I, 20, 1

Ann. 70 Tertullian, de bapt. 17

ders im Mit-Leiden mit Christus eine Verbindung zu ihm hergestellt sei. So in den Petrusakten (Acta Petri 35), Petrus soll die Stadt verlassen,

"da du noch dem Herrn dienen kannst"... "Als er aber zum Tore hinausging, sah er den Herrn nach Rom hereinkommen. Und er sah ihn und sagte: Herr, wohin gehst du in dieser Gestalt? Und der Herr sagte zu ihm: ich gehe nach Rom hinein, um gekreuzigt zu werden. Und Petrus sagte zu ihm: Herr, wiederum wirst du gekreuzigt? Er sagte zu ihm: Ja, Petrus, wiederum werde ich gekreuzigt. Da kam Petrus zu sich und sah den Herrn in den Himmel fahren; er kehrte nach Rom zurück, sich freuend und den Herrn preisend, weil er selbst gesagt hatte: ich werde gekreuzigt. Das sollte an Petrus geschehen".

Der Gedanke des Kreuzes Jesu ist hier gleichbedeutend mit dem Höhe- und Schlusspunkt des Leidens. Es ist ein Leiden "für" Gott, resp. Christus. Das Leiden ist hier nur griechisch-ethisch verstanden als Akt der Solidarität mit und für einen anderen. Die hebräische Konzeption des einmaligen Sühnetodes des Herrn, der sein Kreuz unvergleichlich gegenüber allem Martyrium qualifiziert, ist - wie in allen Märtyrerberichten - verloren gegangen. Ähnlich ist der Hymnus auf das Kreuz in den Andreasakten<sup>71</sup>. "Ich lasse mich vom Kreuz umfassen, um in dem Kreuz zum Leben erweckt zu werden" (Andr. Akten, Kap. 20). Später ruft er aus: "Ihr Männer... ich bitte euch, dies ganze Leben lasset fahren, die ihr um meinetwillen hier zusammengekommen seid, und sputet euch, meine Seele, die dem Himmlischen zueilt, zu ergreifen. (Andr. Akten Kap. 21) Vor seinem Tod betet er: "Du, den ich kenne, den ich habe, den ich liebe, dem ich angehöre, nimm mich auf, Herr, damit durch meinen Hingang zu dir die vielen mir innerlich verwandten Seelen sich bei dir vereinigen werden, wenn sie in deiner Herrlichkeit ausruhen!" (Andr. Akten, Kap. 24) Seine Hoffnung auf die endliche Vereinigung mit dem Herrn, spricht aus den Worten zum Prokonsul: "Ich aber habe ihn, mit dem ich für immer leben werde, habe ihn, in dessen Reich ich mitwohnen werde unzählige Ewigkeiten". (Andr. Akten, Kap. 23). In den Thomasakten (7) findet sich ein Lied über die himmlische Vereinigung in der Gestalt eines Hochzeitsmahles, der Bräutigam erleuchtet durch seinen Anblick die Anwesenden, die in Ewigkeit zur ewigen Freude bei ihm sein



werden, mit königlichen und glänzenden Kleidern geschmückt. In dem Eucharistiegebet des Judas<sup>72</sup> ist das Leiden Jesu in den Einzelheiten als heilbringend für die Gläubigen aufgezählt, und schliesslich heisst es: "Dass du aber um unsertwillen eine Dornenkrone empfangen hast, dafür mögen wir, die wir dich geliebt haben, uns mit einer unverwelklichen Krone umwinden...lass uns Erneuerung der Seele und des Leibes empfangen! Dass du aber auferstanden und wieder aufgelebt bist, dafür lass uns wieder aufleben und vor die in gerechtem Gericht stehen! Und er brach das Brot der Eucharistie...". Der Zusammenhang der Werke und des Gehorsams Christi und dem Heil der Gläubigen mit der Eucharistie und der Hoffnung auf Neues Leben lässt in dem Dunkel der Thomasakten ein kleines evangelisches Licht leuchten. Endlich heisst es in dem selben Dokument(167-69), dass Thomas vor seinem Märtyrertod betete: "Mein Herr und mein Gott, meine Hoffnung und mein Erlöser und mein Führer und Wegweiser in allen Ländern, sei du mit allen, die dir dienen, und führe mich heute, da ich zu dir komme! Niemand nehme meine Seele, die ich dir übergeben habe". "Ich bin ein Sklave geworden, deshalb empfangen ich heute die Freiheit! Dann bittet er die Soldaten, ihn zu töten. Freilich erscheint er kurz danach dann seinen Freunden als ein Auferstandener und sagt, er sei "hinaufgegangen" und hätte "empfangen, was ich gehofft habe...nach kurzer Zeit werdet ihr zu mir versammelt werden". Es ist den Martyriumsberichten gemeinsam, dass sie ein unmittelbares Eingehen der Märtyrer in den Himmel nach dem Tode erhoffen, im Unterschied zu den andern Gläubigen, denen eine Wartezeit bevorsteht. Das tapfere Bekenntnis ist Voraussetzung, die unvergängliche Krone zu erhalten,<sup>73</sup> so auch

---

Anm. 71 Andreas'Tod, wohl später als die Akten

Anm. 72 Thomasakten158

Anm. 73 vgl. auch Laodicenerbrief, Kap.8: "Denn mein Leben ist ja in Christus und Sterben ist mir eine Freude" und Kap.10: "...haltet fest und tut es in der Furcht Gottes, so wird euch Leben in Ewigkeit zuteil werden".

5. Esra 42-48 "Er setzte jedem Einzelnen eine Krone aufs Haupt... sie werden gekrönt und erhalten Palmen... weil sie tapfer für den Namen des Herrn eingetreten waren".

Die von den Petrusakten abhängigen Acta Pauli gehen in der Vorstellung der Krönung noch weiter: die erlöst werden mit Christus wiederkommen. So ruft Paulus dem Kaiser zu (Acta Pauli 4):

"Kaiser, nicht für kurze Zeit nur lebe ich meinem Könige; und wenn du mich enthaupten lässt, werde ich folgendes tun: ich werde auferstehen und dir erscheinen, denn ich bin nicht gestorben, sondern lebe meinem Herrn Jesus Christus, der da kommt, den Erdkreis zu richten" Und weiter: "Wenn ich wüsste, dass ich tot bliebe, so würde ich es tun; da ich aber Gott lebe und mich selbst lieb habe, so gehe ich zum Herrn, damit ich mit ihm wiederkomme in der Herrlichkeit seines Vaters".

Dies ist die plastisch-primitive Modifikation des neutestamentlichen Begriffes vom Mitherrschen. Er ist hier mit dreifacher Tendenz angewendet: a) zum Trost des Verurteilten, b) zur Stärkung des Glaubens der Zuschauer, c) zur Racheandrohung für die römischen Behörden. Es ist daran gedacht, dass die sieghafte Wiederkunft mit Christus noch zu Lebzeiten der Konsuln resp. Kaiser erfolgen kann. Diesen Gedanken und auch die dreifache Applikation des "Mitherrschens" finden wir nahezu in allen Märtyrerakten.

Die Apokalypsen bringen nichts Neues. Gottes Eingreifen und Kommen<sup>74</sup> ist Aufforderung zur Reinigung. Die Vorbereitung zum Leiden ist zentral. Die Himmelfahrt Jesaias kennt die Vorstellung einer Verwandlung nach Typen.<sup>75</sup> Das Hinabsteigen des Christus durch die sieben Himmel bedeutet zugleich jeweils das Annehmen der Gestalt der Engelbewohner dieser Himmel. Christus vereinigt sich schliesslich mit den niedrigen Regionen, aber der Verfasser kommt nicht zu dem umgekehrten Schluss, dass nun auch ein Aufsteigen von unten nach oben möglich sei. Dieser Aufstieg nach oben, der zugleich ein Zurücklassen des Fleisches bedeutet, ist am deutlichsten in den Märtyrerakten der Perpetua und Felicitas dargestellt. Die Märtyrerin träumt hier(4) im Ge-

Anm. 74 1. Chr. Sibyllinen VIII, 324-36, 456-79

Anm. 75 Ascensio Jesaias 10,8 ff

fängnis ihren zukünftigen Aufstieg an Messern und Lanzen vorbei, an denen das Fleisch hängen bleibt, hinauf auf eine herrliche Wiese. "Ich wusste, dass Leiden uns bevorstand und gab die Hoffnung auf die Welt auf". Am Tage vor dem Festspiel träumt sie von Christus in der Gestalt des mächtigen Mannes der Johannesapokalypse, der grösser als das Amphitheater ist; in seinem Namen siegt sie - als Mann - und empfängt den grünen Zweig. (10) Die Erlösten fliegen nach Osten in einen weiten Raum. Wieder kommt die Vorstellung des Lustgartens (11). Sie fragen die Engel: "Wo sind die anderen?" Darauf der Engel: "Kommt zunächst herein und grüsst den Herrn!" Es ist kein Wunder, dass diese eingängige Erzählung in der Gemeinde so schnell zu Berühmtheit gelangt ist. Die obligate Schlussfolgerung über das Leiden für Christus fehlt auch hier nicht, und diese Märtyrerakte gibt ein eindeutiges Beispiel, wie privates Leiden und Leiden für Christus unterschieden worden sind: Felicitas jammert im Kerker in ihren Geburtsschmerzen und ein Diener ruft ihr zu: wenn du jetzt jammerst, wie wirst du erst bei den Tieren jammern! Darauf gibt sie die Antwort, die die Stimmung in allen Märtyrerakten ausdrückt: "Jetzt leide ich selbst, was ich leide. Dort aber wird ein anderer in mir sein, der für mich leidet, weil auch ich für ihn leiden werde" (15).

Die hier zusammengefassten Dokumente bezeugen in keinem Stück eine Unio-Lehre, die über das Subjektive hinausgeht. Unter der Menge der Gläubigen sind deutlich die Heiligenfiguren herausgestellt. Ihnen zu folgen ist der Sinn dieser Schriften, ihren Bekenntnismut zu bewundern und nachzuahmen, war das Ziel, das die Schreäber für die Gemeinden im Auge hatten. Die Vereinigung mit Christus hängt am tapferen Bekenntnis.<sup>76</sup> Weil die Vereinigung mit der Erlösung identisch ist, hängt also die Erlösung an den Taten der Gläubigen. Wo das Werk Christi genannt ist, geschieht es kaum in anderm Sinn, als wenn die Taten der Heiligen und Märtyrer gepriesen werden. Dass sich aus dieser Gedankwelt heraus in den Gemeinden sehr bald asketische Ideale

Anm. 76 vgl. Martyr. Polyk. 9 "86 Jahre diene ich ihm" (für Cullmann ein Beleg für die Kindertaufe!)

*the martyrdom  
has no real sense  
subject 1 then*

breit machen konnten, ist gut verständlich. Inwieweit aber die liturgische Sprache und die Gottesdienstformen von dieser Volksfrömmigkeit gnostischer und jüdischer Art beeinflusst wurden, ist schwerlich zu rekonstruieren. Es kann aber als gesichert gelten, dass die gewichtigen unter den Väterstimmen von dieser zweifelhaften Vulgärfömmigkeit nicht getrübt worden sind.

#### 4. Der Beginn der hellenistisch-ethischen Unionslehre bei den Apologeten.

Die Apologeten heben sich nicht so sehr in Niveau und Bildung von den bisher genannten Schriftstellern ab, sondern vor allem in ihrer Zielsetzung. Ihre nach Aussen gerichteten Schriften dürfen nicht zu viel Hoffnung wecken, die zum intimen Gemeindeglauben gehörenden Unio-Stellen in grosser Zahl zu finden. Es bahnt sich bei den Apologeten aber eine Richtung an, die in verschiedensten Zweigen ihre Fortsetzung gefunden hat: in Clemens v. Alex., Hippolyt und Tertullian. Von den Apologeten her hat auch die spätere Vergottungslehre einen ganz bestimmten Akzent erhalten. Aber der Stellenbefund über die Union mit Christus oder Gott bei den Apologeten selbst ist minimal. Darum erörtern auch die Spezialstudien und die allgemeinen Dogmengeschichten die Frage der Union bei den Apologeten nicht.

Aristides<sup>77</sup> sagt in seiner dem Kaiser Antonius Pius überreichten Apologie, die Christen erwarteten das jenseitige Leben.

"Sie bemühen sich gerecht zu sein, erwarten sie ja in grosser Herrlichkeit ihren Christus zu sehen und die ihnen gemachten Verheissungen von ihm zu empfangen" (Apol. XVI, 2)

---

Anm. 77 der von dem aus Clem. Strom. 6 bekannten Petruskerygma beeinflusst ist.

v. DOBSCHÜTZ, Texte und Untersuchungen Bd. XI, Hft 1



Hätten wir nur diesen Satz des Aristides, so müssten wir meinen, die Erlösung bestünde in einem neuen Schauen Gottes, also nur in einer aufs Höchste und Glücklichsste gesteigerten Gnosis. Denn was die "gemachten Verheissungen" bedeuten, ist nicht deutlicher zu erklären. Der Ausdruck kann eine Formel sein, die der Kritik der griechischen Philosophie und Mythen dienen soll. Nun zeigt aber ein anderer Satz <sup>78</sup> an den Kaiser, dass Aristides noch weiter über die Einigung gedacht hat und zwar in den Bahnen des Aristoteles:

"...denn wahrhaft gross und wunderbar ist ihre (der Christen) Lehre für den, der sie betrachten und verstehen will, und wahrhaft neu ist dies Volk und eine göttliche Beimischung ist in ihm".

Da sich der Schreiber mit griechischen Mythen und Kulte auseinandersetzt, liegt es nahe, dass er einen Begriff dieser Kultwelt in seine christliche Welt transponiert. Die göttliche Beimischung steht im Einklang mit der ursprünglich aristotelischen Ansicht, dass die lebendigen Körper als Gegenbilder des grossen Alls in ihrem Mikrokosmos eine Mischung der vier Elemente darstellen. Hier ist der bei den Peripatetikern (s.o. S.16) verwendete Begriff der *κράσις* zu Ehren gekommen. Die aristotelische Vorstellung konnte von dem athenischen christlichen Philosophen verwendet werden, wenn er nur *νοῦς* für *πνεῦμα* austauschte. Die genannten Stellen sind aber bei Aristides auch die für die Union einzig belangvollen.

Justinus <sup>79</sup> ist von grossem Einfluss auf die Väter gewesen. Die menschliche Weite und Toleranz, der Wille, die Vernunft des Christentums, die Jesus Christus selbst ist, allen Menschen zugänglich zu machen, mutet von Anfang an sokratisch an. Die Erscheinung von Christus unter den Menschen ist die potentielle Erlösung für alle. <sup>80</sup>

---

Anm. 78 Apol. XVI, 4

Anm. 79 S. JUSTINI, Philosophie et Martyris Opera, (Baumgarten-Crusius) Tom. I+II, Jenae 1842/3 und A. GILG, a.a.o. S. 21-31 vgl. H. v. CAMPENHAUSEN, a.a.o. S. 14-23, E. R. GOODENOUGH, The Theology of Justinus, 1923, J. GEFPOCKEN, Zwei griechische Apologeten, 1907, HARNACK, DG I, 507 ff

Anm. 80 Christus ist - und war schon früher - der Logos, der in allen Menschen wohnt. vgl. apol. I, 2 u. 46 und II, 10+13 über den *λόγος σπερματικός* und auch die Stellen über Taufe und Eucharistie in apol. I 61-67

Alle Menschen gehen nach dem Tode in einen Zwischenhades ein, wo sie schon in zwei Gruppen klassifiziert werden.<sup>81</sup> Nur die Märtyrer gehen nach ihrem Tod sogleich in das Schauen Gottes ein. Eine Lehre vom 1000-jährigen Reich hält er für wichtig,<sup>82</sup> im Anklang an Platos 1000-jährige Bestrafung resp. Belohnung.

"Wir sehnen uns nach dem Zusammensein mit Gott, dem Vater und Schöpfer des Alls... wir glauben, dass dieses Leben diejenigen erlangen können, die Gott durch Werke bewiesen haben, dass sie ihm anhängen und nach dem Aufenthalt bei ihm verlangen... dies ist, was wir erwarten und was wir von Christus gelernt haben und lehren". (Apol. I, 8)

Das Zusammensein mit Gott setzt eine leibliche<sup>83</sup> Auferstehung voraus, die so erlangte Unsterblichkeit der Seele ist zugleich auch ein Mitnehmen der "toten und in die Erde gelegten Leiber", die wieder zuerlangen für Gott nicht unmöglich ist.<sup>84</sup> Das Eingehen zu Gott ist aber nur den Tugendhaften möglich, sie werden in "Leidenslosigkeit bei Gott sein".<sup>85</sup> Aber rein ethisch-moralisch darf Justin nun doch nicht verstanden werden. Vielleicht in unverbundener Zusammenstellung, aber doch deutlich vernehmbar, weiss auch er von der Erlösung<sup>86</sup> durch das Blut Christi zu sprechen.<sup>87</sup> Wenn auch die Lehre Jesu als die Fülle des Logos-Begriffes,<sup>88</sup> als ein neues Gesetz die Rettung für die Menschen<sup>89</sup> von der Herrschaft der Dämonen bringt, so steht dem gegenüber doch die Lehre von Taufe und Eucharistie, die mit dem Opfertod des Herrn bewusst zusammen gesehen werden. Die Taufe kann "ein Bad zur Nachlassung der Sünden und Wiedergeburt" genannt werden<sup>90</sup> Brot und Wein im heiligen

---

Anm. 81 Dial. 5

Anm. 82 Dial. 80

Anm. 83 Apol. I, 19

Anm. 84 ebd. 18

Anm. 85 Apol. II, 1

Anm. 86 Auch die Vorstellung einer Wiederherstellung durch Christus ist ihm bekannt (Dial. 100)

Anm. 87 Dial. 134, 5, Mysterium des Kreuzes: 40; 111

Anm. 88 s. die wunderbare Definition des spätgriechischen Logos-Gedankens bei A. GILG, a. a. o. S. 227/3

Anm. 89 Apol. II, 6; 8; 10, Apol. I, 23

Anm. 90 Apol. I, 66

Mahl sind "Konsekriertes".<sup>91</sup> Das Mahl ist ein Opfer.<sup>92</sup> Christus ist bei diesem Opferfest wirklich gegenwärtig.

Freilich ist diese "Offenbarungs-Seite" des Justin nicht das, was wir vom Hören des apostolischen Zeugnisses her erwarten möchten, aber sie balanciert doch die stoisch-platonischen Gedanken dieses Apologeten. Die Logoschristologie, die nach dem Ansatz bei Ignatius hier nun ganz anders wieder anhebt, ist freilich noch recht mager.<sup>93</sup> Man darf aber nicht erwarten, dass die Apologeten dem Sinn ihrer Übernahme des griechischen Logosbegriffes nachgesonnen haben. Sie haben vielmehr diesen Begriff einfach verwendet und zwar ständig in Hinsicht auf die apologetische Aufgabe, der sie sich verpflichtet wussten. Der Märtyrertod des Justinus spricht ja nun - neben aller natürlichen Theologie und verchristlichten Philosophie - seine eigene Sprache.

Im letzten Jahrhundert entstand die Meinung,<sup>94</sup> diese Entwicklung zur Logoslehre bei Justin sei für die Folgezeit fatal gewesen. Freilich lässt sich sagen - wenn man unsere Maßstäbe anlegt -, dass sich nach Justins und seiner Nachfolger Meinung die Wahrheit der apostolischen Predigt zur griechischen Philosophie so verhält wie die Fülle zum Teil-Ausschnitt. So besteht auch nur ein quantitativer Unterschied zwischen Beidem. Es besteht auch kein Zweifel, dass die hier im Keim ausgeprägten Ansichten später bei den Vätern gewaltig gewirkt haben. Aber die Entwicklung war nicht nur fatal. Sie bezeichnet den Beginn der Auseinandersetzung mit der letzten Blüte des heidnischen Geistes, die nicht umgangen werden konnte und bei Irenäus oder doch spätestens Athanasius zu einer guten Wendung gelangte.

Der unsympathische Syrer Tatian kennt auch eine Erlösung von der Dämonenwelt durch Christus.<sup>95</sup> Der menschliche Geist muss sich dazu mit dem ewigen Gottesgeist verbinden, aber der Mensch

---

Anm. 91 Apol. I 67

Anm. 92 vgl. Dial 41 und 117

Anm. 93 Der Logos wird Mensch in Christus, "der ganze Logos, sowohl Leib als auch Logos und Seele" Apol II, 10

Anm. 94 HARNACK, DG I, 530 f, LOOPS DG 97 f u.a.

Anm. 95 Orat. ad Graec. 29,2

hat schon von jeher diese Fähigkeit als Veranlagung in sich. Nicht die Kraft des Logos,<sup>96</sup> sondern die menschliche Freiheit wirkt diese Vereinigung mit dem göttlichen Geist. Tatian kennt zweierlei *πνεύματα* : die Seele überhaupt und dann speziell das gleichnishafte göttliche Ebenbild.<sup>97</sup> Die "Leiber werden auferstehen",<sup>98</sup> aber diese Art der Unsterblichkeit ist "anders" als bei den Griechen.<sup>99</sup> Die Ebenbildlichkeit wieder zu suchen, ist die christliche Lebensaufgabe. "So bleibt uns nichts übrig, als nach dem, was wir besaßen und verloren haben, jetzt zu suchen: die Seele mit dem Heiligen Geist zu verbinden und die gottgewollte Vermählung mit ihm zu bewirken".<sup>100</sup> Weitere Stellen zum Thema der Union finden sich bei Tatian nicht.

Athenagoras unterscheidet sich von Justin wesentlich darin, dass man von seiner Theologie nicht sagen kann, sie verhielte sich zur griechischen Philosophie wie das Ganze zum Teil. Für ihn besteht ein qualitativer Unterschied der Noetik zwischen Offenbarung und Philosophie. Die Offenbarung ist zwar weniger als bei Justinus als Beginn der Errettung von der Dämonenherrschaft<sup>101</sup> verstanden, aber dafür ist bei ihm der Akzent mehr die Verifizierung und Bestätigung der Gotteswahrheit gelegt. Deswegen finden wir auch wenig Anklänge an Unio-Vorstellungen. Zwar wird die "Hoffnung auf ewiges Leben" genannt,<sup>102</sup> aber im Zusammenhang mit moralischen (antimontanistische antönenden?) Idealen. Die Seligkeit kann auch "verloren gehen" und zwar durch einen "zweiten Kuss" beim Austausch des Friedenskusses!<sup>103</sup> Das Arbeiten zur Seligkeit hin ist eine "vernünftige"<sup>104</sup> Sache: "Wir sind in jeder Hinsicht konsequent, denn wir sind Diener, nicht Verdreher der Vernunft".<sup>105</sup> Die Schaffung "vernünftigen

---

Ann. 96 vgl. Orat. 5,1 "Der Herr aller Dinge, zugleich die *ὑπερτατός* des Alls"

Ann. 97 Orat. 12,1 f

Ann. 98 Orat. 6,1

Ann. 99 Orat. 13,1

Ann. 100 Orat. 15,1; in 15,4 "Ebenbildlichkeit"

Ann. 101 Trotzdem hat auch er eine Lehre von den Dämonen: Suppl. 23-27

Ann. 102 ATHENAG. Suppl. 33

Ann. 103 vgl. zum Friedenskuss JUSTIN, Apol. I, 65 sowie TERT. de orat. c. 14

Ann. 104 Suppl. 8

Ann. 105 Suppl. 35



Wesen" ist auch der Inhalt von Gottes ewigem Plan, darum ist auch die Auferstehung logische notwendig.<sup>106</sup> Weil die Seele ohne Leib nicht Mensch ist, wird die Auferstehung leiblich sein.<sup>107</sup> Das Endziel des Menschen ist die wirkliche Vereinigung von Seele und Leib als ein Ganzes. Und dies ist zugleich der Beweis für die Notwendigkeit der Auferstehung.<sup>108</sup> Das alles ist von Gott geplant und der Lohn der Seligkeit wird sein, Gott zu schauen und sich an seinen Ratschlüssen ewig zu freuen.<sup>109</sup> Neben dem etwas mässigen Ertrag der "Bittschrift" nimmt sich diese Schrift von der Auferstehung der Toten schon besser aus. Sie ist trotz des griechischen Ansatzes und der Fragestellung doch anti-griechisch in der Leib-Seele-Konzeption. Dass sie aber "wohl das Beste sei, was die Alten über die Auferstehung geschrieben haben", wie B.Altaner<sup>110</sup> urteilt, ist wohl doch etwas zu positiv und nur von der katholischen Freude am Rationalismus her zu erklären.

Unter allen Apologeten kommt Theophilus v.Antiochien den späteren, vor allem irenäischen Unio-Vorstellungen am nächsten. Loofs' Hypothese<sup>111</sup> erscheint in diesem Zusammenhang auch ganz abgesehen von der verlorenen Schrift des Theophilus gegen Marcion als gar nicht so verwerflich, wie sie im allgemeinen dargestellt wird. Aber die Loofsche These selbst kann hier nicht untersucht werden. Theophilus - in der Ablehnung der Griechen mit Tatian einig - bietet eine griechische Logos-Lehre,<sup>112</sup> die das Evangelium von Christus (den er Logos nennt) als Verlängerung der Logos-Bezeugungen bei den Propheten erscheinen lässt. Der Gott, der im Paradies wandelte, war das Wort, oder Gottes

---

Ann.106 ATHENAG.res.mort. 12+13

Ann.107 res.mort 15

Ann.108 res.mort 24/5

Ann.109 res.Mort 25

Ann.110 Patrologie S.98

Ann.111 F.LOOPS, Theophilus v.Antiochien, 1930

Ann.112 ad.Autol.II,10 u.22

Ann.zu Ann.103 S.46: zum Friedenskuss in Verbindung zum Abendmahl: H.LIETZMANN, Messe u.Herrenmahl, 229, vgl. auch Clemens Alex.p.III, 81, 2

"Stimme" mindestens war der Logos.<sup>113</sup> Die Vorstellung ist leicht subordinationistisch. Wort und Erschaffung gehören zusammen. Als Gott den Plan für die Schöpfung fertig hatte, schöpfte er das Wort. Dies hatte er allerdings schon vorher in seinem Herzen beschlossen. Man sieht an diesem Beispiel, dass es den Apologeten und Theophilus nicht um eine durchdachte Logos-"Lehre" ging. Sie füllten die Logos-Vorstellung der von ihnen abgelehnten Griechen mit dem doppelten Ziel a) die christliche Lehre zu verteidigen, d.h. als vernünftig und schon lange als Wahrheit bestehend darzutun, und b) um die heilbringende Tätigkeit des Logos für die Menschen zu predigen. Dieser zweite Gesichtspunkt ist vor allem bei dem antiochenischen Bischof vorwiegend: Du siehst Gott nicht? "Lass dir den Star stechen!" Gott ist der Arzt.<sup>114</sup> Wer die Unsterblichkeit angezogen hat, wird Gott in entsprechender Weise schauen. Der Mensch wurde als Mittelding erschaffen, weder sterblich noch unsterblich,<sup>115</sup> aber er wurde mit Freiheit ausgerüstet. Er erhielt im Paradies den Antrieb zur Weiterbildung, damit er dort fortschreite und vollkommen werde, ja sogar als Gott bezeichnet und im Besitz ewigen Lebens zum Himmel hinaufsteige.<sup>116</sup> Der Mensch soll nach dem Ebenbild Gottes wiederhergestellt werden.<sup>117</sup> Es gibt einen Ansatz zu einer Lehre von der ἀποκατάστασις, aber auch eine biblische Vorstellung vom Sündenfall.<sup>118</sup> Der auf den Fall folgende menschliche Tod ist eine Wohltat Gottes, zur Strafe und zum Abbüssen, damit der Mensch später wieder zurückgerufen würde!<sup>119</sup> Darum fändensich auch in Gen.2,8 eine Deutung der zweiten Versetzung ins Paradies. Dies sei ein Hinweis auf Auferstehung und Gericht. Die Wiederherstellung des Ebenbildes, d.h. der Eingang ins ewige Leben, ist für alle Menschen grundsätzlich möglich. Wer nicht mehr von den Dämonen beherrscht ist, muss automatisch von seiner Freiheit den richtigen Gebrauch machen und zur Unverweslich-

---

Anm.113 ad.Autol. II,22

Anm.114 ad.Autol. I,6

Anm.115 ad.Autol.II,24 u.27

Anm.116 ebd.24

Anm.117 ad.Autol II,17

Anm.118 ebd.21

Anm.119 ad.Autol. II,26

Anm.

keit gelangen. Der Mensch hat Freiheit und Selbstbestimmung. Gott machte den Menschen zu beidem fähig, zur Sterblichkeit und zur Unsterblichkeit. Aber sein eigentliches Ziel war die Unsterblichkeit, damit der Mensch "ein Gott würde". Die Kapitel 24. und 27 des 2. Buches sind darum die ersten Kronzeugen für die Vergottungslehre griechischer Prägung.

Es kann als Gemeingut der Apologeten bezeichnet werden, dass sich ihnen die Erlösung als eine Befreiung von der Dämonenherrschaft darstellt.

Weniger das Kreuz und auch weniger die physisch-einmalige Inkarnation, als vielmehr die einfache Erscheinung von Christus als des Logos dient zur Rettung. Er ist der Lehrer, zugleich aber auch Spender der wahren Tugend, die mit der Ewigkeit belohnt wird. In Freiheit kann man sich ihm gegenüberentscheiden. Es ist nicht nur Ethik, was hier geboten wird, aber in keinem Fall ist es eine ontisch-objektive Soteriologie auf Grund der Inkarnation und des Todes Christi. Diese spätere Lehre findet man nur ganz undeutlich-formelhaft und in Spuren angedeutet, etwa bei Justin,<sup>120</sup> auch Theophilus. Aber ein wichtiger Baustein für die spätere Entwicklung ist doch schon dargeboten: die Theorie vom Heilsplan Gottes für die Menschen, die sich im Zusammenhang mit der Idee vom präexistenten Logos entwickelt hat (so sehr dabei der Logos auch von dem griechisch-monotheistisch verstandenen Gott-Vater separiert sein mag, worüber aber die Urteile in der heutigen Forschung verschieden sind). Aus dem Beobachteten lässt sich eine Folgerung ziehen: die Vorstellung vom Logos, d.h. doch einfach die Lehre von der Person und dem Werk des menschgewordenen Gottes in Jesus Christus, bestimmt die Vorstellung von der Erlösung, d.h. die Soteriologie. Wo wir es, wie bei den Apologeten, mit einem präexistenten Logos-Christus zu tun haben, der nie wirklich einmalig in die Zeit eingegangen ist, sondern hier und da schon zeitlos-immer gewirkt hat, da wird sich auch nur eine zeitlos-allgemeine Vorstellung von der Erlösung durch Christus resp. Vereinigung mit ihm finden lassen. Eine Lehre von der Vereinigung mit Christus kann nur auf dem Boden einer Leh-

---

Ann. 120 Apol. I. 66 und andere Stellen, die mit übernommenem Gut aus der Gemeindetradition zu tun haben, und Dial. 100

re von der Vereinigung Christi mit der Menschheit, also einer bestimmten Inkarnationslehre, möglich sein.<sup>121</sup>

Anm. 121 Die alte dogmengeschichtl. Frage, welchen dieser beiden Lehren eine Vorzugsstellung einzuräumen ist, d.h. ob die Inkarnationslehre aus dem Wunschbild der Soteriologie entstanden sei oder nicht (vgl. oben S. 10), kann hier nicht entschieden werden. Sie stellt sich aber durch den Verlauf der Entwicklung der Soteriologie auch aus zwei Gründen von selbst als müßig dar: a) die Auseinandersetzung mit der inkarnations-losen Erlösungsreligiosität des Hellenismus zwang die Christen automatisch zur Hervorkehrung der Bedeutung der Inkarnation, b) das Faktum der Inkarnation und des apostolischen Zeugnisses von der Auferstehung rief die Kirche überhaupt in ihre Existenz; was sonst soll sie unterschieden haben von einer Mysteriengemeinschaft? Die historisch faktische Reihenfolge war diese: weil Inkarnation, darum ist ein *σωτηρία* da; auch wenn später retrospektiv die Reihenfolge umgekehrt wurde (Athanasius, Anselm)

when does the Ερωτική διαγωγή come in?



## 5. Vorirenäische Heilsökonomie und die Bedeutung antignostischer Arbeit für die spätere Unionslehre.

Die kleinasiatisch-christologische Tradition lässt sich von Irenäus her rückblickend über Theophilus, Ignatius bis zur johanneischen Tradition unter Umständen rekonstruieren. Des Irenäus Lehrer Polykarp wird bei dieser Konstruktion genannt. Aber aussser dem Faktum, dass die Schriften der hier wichtigen Theologen Melito, Miltiades, Apollonius ect. verloren sind, bleibt es fraglich, was mit der Parallelisierung der johanneischen und irenäischen Gedankenwelt positiv erreicht wird. Es ist darum auch in der Forschung von dieser Hypothese wenig wirklicher Gebrauch gemacht worden. Einzig interessant für unsern Zusammenhang bleibt der Befund, dass eine kleinasiatische Konzeption der *οἰκονομία* von Ignatius über Justin ihren Weg bis zu Irenäus gefunden hat. Justin scheint ein Traditionsgut aufgenommen zu haben, ohne es seinerseits zu verarbeiten. Es ist, wie bei Theophilus, der Beginn einer Rekapitulationslehre, die erst bei Irenäus durchdacht und ausgebaut wird. Der verpönte Begriff des *λόγος σπερματικός* bei Justin ist demnach nicht nur ein apologetischer "Trick" oder der Ausdruck purer theologia naturalis, sondern viel eher ein Hinweis auf das heilsgeschichtliche Ereignis der Neuwerdung der Menschheit durch die Tatsache der Inkarnation. Damit ist nicht gesagt, dass Justin diesen Zusammenhang selbst gesehen hat; aber er ist durch ihn weitergetragen worden.<sup>122</sup> Dass der Gedanke der Heilsökonomie sich bei Ignatius findet, ist leicht zu zeigen. Es ist kein Zufall, dass gerade der Terminus *οἰκονομία* eine günstige Zukunft hatte, er findet sich Eph.1,10 im Zusammenhang mit der *ἀνακεφαλαιώσις*, von der er in Zukunft nicht mehr zu trennen ist.<sup>123</sup> Hiermit ist die zentrale Tat Christi für das Heil genannt. Gott rettet in Christus, indem er das im Fall Verlorene wiederherstellt. Zu Gott einzugehen oder ihm ähnlich zu werden, ist das Ziel der Rettung. Die Erneuerung des Menschen ist abgebildet in der Gegenüberstellung Christus/Adam resp. Maria/Eva. Freilich sind die Komplikationen dieser Theologie noch

Ann.122 JUSTIN, Dial,100

Ann.123 vgl.H.SCHLIER, Kittel, Theol.Wörterbuch z.NT III, S.672 f



keineswegs durchdacht. Christus ist mit dem Leben- und Tugend-spendenden Geist weitgehend identisch und eine weitere Identität, die die erste ausschliesst, liegt in der Unions-Vorstellung vor, die keinen präzisen Unterschied kennt zwischen "Eingehen zu Gott" und "Eingehen zu Christus". Es wird also nicht möglich sein, eine kleinasiatische "Christologie" herauszuschälzen,<sup>124</sup> auch wenn man die verlorenen Schriften kannte. Vielleicht ist nur dies als Ergebnis der Forschung zu nennen: die Tradition mag zum Inhalt gehabt haben, dass nach dem vollendeten Erlösungswerk Geist, Sohn und Vater ihre besonderen Appropriationen wieder aufgeben, so dass der eine Gott-Vater als der eine Allbeherrscher übrig bleibt.

Die Bedeutung dieser Gedankenreihe für die Entwicklung der irenäischen Unions-Lehre ist offensichtlich. Die Theorie widerspricht auch nicht so sehr, wie man früher meinte, der Abendmahlsvorstellung der Kleinasiaten.<sup>125</sup> Doch lässt sich ausser bei Ignatius und Justin, der Kleinasien kennt, ohne dazuzugehören, nichts Sicheres über einen speziellen Abendmahlstyp ausmachen,<sup>126</sup> so mag das Urteil ungenügend sein.

Jedenfalls lässt sich dies sagen, ohne nur im Bereich des Hypothetischen zu bleiben, dass es ausser der ethisch-subjektiven Lehre der Busse, des tapferen Bekenntnisses und der Virginität bei den Apostolischen Vätern und Apokryphen und bei den Apologeten noch eine direkte Fortsetzung der neutestamentlichen Sicht des Zusammenhanges zwischen Inkarnation und Erlösung gibt. Diese Tradition ist zwar vielfach verdeckt und missverstanden, aber sie erreicht Irenäus doch so, dass man von ihm nicht sagen kann, er hätte ganz aufs Neue das biblische Zeugnis konsultieren müssen, um zu den Ergebnissen zu gelangen, die er dann vorträgt. Es gibt also ausser (der oben S.11) genannten subjektiv-individuellen Vorstellung der Vereinigung mit Christus auch noch die

---

Anm.124 vgl. die verschiedenen Auffassungen bei LOOFS Re.4,29 f (Artikel "Christologie"), HARNACK, DG I,169, M.DIBELIUS, RGG<sup>2</sup> I, Sp.1606 f und BAUKE, Sp.1610 u. Literatur dort.

Anm.125 vgl. W.BIEDER a.a.o.

Anm.126 vgl. H.LIEBTZMANN, Messe u. Herrenmahl, 1926, Kap.XV und W.ELERT, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche hauptsächlich das Ostens, 1954

die objektiv-ontische Sicht, die durch das Gewirr der stoipatonischen Beeinflussung der Theologie hindurch ihren Weg gefunden hat.

Die anti-agnostisch und anti-doketisch gerichtete Arbeit einzelner Schriftsteller, und dann, nach Marcion, vieler wichtiger Väter, hat zur Klärung dieser alten Traditionslinie beigetragen. Ein "Dogma" im Sinn einer festen regula fidei ist erst hier entstanden. Dass die regula fidei im Zusammenhang mit dem Taufbekenntnis<sup>127</sup> und also der Einverleibung in den Leib Christi oder wenigstens der (episkopalen) Kirche zu sehen ist, ist auch nicht unwesentlich. Denn dass das verbale und formal richtige Bekenntnis zur Seligkeit unerlässlich war, kann als Allgemeingut der entstehenden frühkatholischen Kirche angesehen werden. Jedenfalls verhalf die Glaubensregel in der antignostischen Auseinandersetzung zur Auslassung derjenigen Schriften, die letztlich nicht zum Kanon gehören sollten.<sup>128</sup> Freilich spielte auch sogleich das Episkopat, von Ignatius ausgehend, eine erhebliche Rolle, von der wohl Hegesipp in seinen uns leider verlorenen antignostischen Schriften Gebrauch gemacht hat. Auch die Schreiben des Soter, Eleutherus und schliesslich des Patripassianers Praxeas dürften hierher gehören. Die Frontstellung, der gegenüber sich die frühkatholische Entwicklung anbahnte, ist ein Bemühen um die Abgrenzung der christlichen Offenbarungs-πίστις gegen die pan-agnostische Vorstellung, die Trennung zwischen Gott und Welt könne durch γνῶσις überbrückt werden.<sup>129</sup>

Ann.127 vgl. HARNACK DG I, 355 f, anders: KUNZE u. KATTENBUSCH

Ann.128 vgl. TERTULLIAN, de praes. 38,4

Ann.129 Bis zu Augustin hin ist als eine Frucht der antignostischen Arbeit auch die Betonung der menschlichen Entscheidungsfreiheit anzusprechen, die wir bei allen vor-augustinischen Vätern finden. Sie ist eher eine anti-agnostische und anti-dualistisch-deterministische Doktrin, als ein direktes Erbe der griechischen Philosophie. Sie ist - soweit nicht im Keim pelagianisch - eine Betonung der Sündhaftigkeit Adams und soll die Inkarnation/-Versöhnungs-/Erlösungs-Lehre umso stärker zum Leuchten bringen.



Die Bestreben konnte nicht allein durch Schriftauslegung verwirklicht werden, denn die Gnostiker machten sich die gleich (allegorische) Auslegung zu eigen. Die Stabilisierung des nicht-häretischen Traditionsgutes konnte folglich nur durch die Dogmatisierung der apostolischen Überlieferung und zugleich Abgrenzung der rechtgläubig-bischöflichen Kirche gegenüber gnostischen Gemeinschaften erreicht werden. Diese Abgrenzung und Erstarrung ist nicht nur betrüblich und bekümmert, wie in der Folge von A.Ritschl<sup>130</sup> oft gesagt wurde, sondern sie klärt die Voraussetzungen der Soteriologie entscheidend und bringt zwei deutliche Linien der Entwicklung hervor, die von nun an getrennt nebeneinander herlaufen: a) die hellenistisch(gnostisch)-ethische Gedankenreihe des zeitlos-subjektiv Christlichen, die bei den Alexandrinern akzentuiert ist(auch bei Tertullian), und b) die katholisch-ontologische Gedankenreihe der (griechisch formulierten) Inkarnations-Theologie und sakramentalen Ekklesiologie, die bei Irenäus,(Cyprian?), Athanasius und Ambrosius vorwiegend ist. Dass diese beiden Reihen nicht unverbunden durch das Leben der Kirche gelaufen sind, beweisen Hippolyt,<sup>131</sup> Novatian, auch Cyprian, und vor allem die Liturgien des 3.Jahrhunderts.

---

Anm.130 Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2.Aufl.1857

Anm.131 Der Brief an Diognet dürfte in diese "Mitte" gehören. H.LIETZMANN lässt Theophilus v.Antiochien den Verfasser sein(Gesch.d.Alt. Kirche II,8.188), HARNACK (Chronologie II,233) vermutet Hippolyt als Autor "Sind aber die Schlusskapitel...höchstwahrscheinlich von Hippolyt geschrieben, so entsteht die Vermutung, dass auch der Brief selbst von ihm herrührt", es spräche aber auch manches gegen diese Hypothese. Die Schlusskapitel 11 u. 12 seien zwar nicht der Schluss von Hipp. Refutatio, aber trotzdem des Hippolyt Arbeit.Anders:RH.CONOLLY, Journal of Theol.Studies, 1935,p.347 f, 1936, p.2 f die Schlusskapitel seien der Schluss der Refutatio. Der Brief selbst, der in seinem berühmten 5.Kapiteln an 2.Kor.4,15 f anlehnt, gibt wider Erwarten keine wichtigen Bemerkungen zu einer Vergottungsvorstellung. Nur die gewohnte - aber hier vielleicht formelhafte? - Meinung ist ausgesprochen, durch Leiden und Getötet-Werden käme man zum Leben. Die Christen wohnen in der Welt wie die Seele im Leib, sie wohnen im Vergänglichen und erwarten das Unvergängliche. Sie sollen nach dem Ebenbilde Gottes(10,2) gebildet werden. Die imago dei Vorstellung im Diognet-Brief bezeichnet nicht ein Personal- sondern ein Seins-Verhältnis zu Gott (nicht similitudo).



## 2. Teil

### Die Entfaltung der Lehre von der Union mit Christus von Irenäus bis zu Athanasius' Tod.

#### 1. Die Partizipationslehre des Irenäus.

In der Epoche vor der arianischen Kontroverse ist bei Irenäus<sup>1</sup> und auch Hippolyt die Doppelheit der hebräisch-biblischen und griechisch-gnostischen Tradition der frühen Kirche in einzigartiger Weise zusammengerafft worden. Im Unterschied zum monotheistisch-ethischen Moralismus der Apologeten und den mancherlei Offenbarungshypostasen des Valentin hat Irenäus eine Theologie der Erlösung ausgearbeitet, die mit einem Mal die apostolisch-paulinische Predigt wieder laut werden liess. Die Ergebnisse der Irenäusforschungen von L. Duncker (1843) bis F. Loofs<sup>2</sup> (1930) schwanken, je nach der eigenen Stellung der Forscher, zwischen den beiden Akzenten, ob Irenäus mehr zu der apologetischen oder mehr zu der gnostischen Seite geneigt hätte. Dass Irenäus die Apologeten Justin<sup>3</sup> und Tatian gekannt hat, ist offensichtlich, und er nennt sie selber. Dass er von Theophilus beeinflusst war, gilt als sicher, ungeachtet, wie weit man Loofs Hypothese nun ganz zustimmen will. Seine Kenntnis der Gnosis war, wenn auch nicht systematisch, so doch sehr weitreichend. A. Gilg sagt zu Beginn seiner kurzen und hervorragenden Irenäus-Interpretation<sup>4</sup> "wir können nicht verschweigen, dass es heute in besonderem Sinn ein Irenäus-Problem gibt". Er meint damit die Hy-

---

Anm. 1 Irenaei Opera, ed. A. STIEREN, Lipsiae 1853, Tom. I+II

Anm. 2 Lit: alte bei TH. ZAHN in RE 9, 401 ff -- neue bei G. N. BONWETSCH, Die Theologie des Irenäus 1925, JOHN LAWSON, The biblical Theology of Saint Irenäus, London, 1948

Anm. 3 vgl. F. R. M. HITCHCOCK: The Apostolic Teaching of Irenaeus, in JTS LX, 1908, p. 284 f, wo HITCHCOCK die Abhängigkeit von Justin zeigt (p. 287 f)

Anm. 4 a. a. o. S. 31 f

pothese von Loofs. Nun ist aber zu fragen, ob Loofs' Theorie wirklich von solchem Gewicht ist. Wenn der Kirchenvater Irenäus als theologisch-wissenschaftlicher Mann in seiner Selbständigkeit und Originalität gerettet werden soll und um jeden Preis allen Ruhm der frühkatholischen Zeit auf sich vereinigen soll, dann allerdings ist Loofs' Buch von 1930<sup>5</sup> der Beginn eines besonderen "Irenäus-Problems". Es will aber scheinen, als sei dies gar nicht eine letztlich interessante Frage. Irenäus und seine Schüler Hippolyt und Tertullian prägen zwar in entscheidender Weise das, was im Osten und vor allem im Westen theologisch gedacht werden wird, aber sie drücken auch das aus, was man in den Gemeinden tatsächlich schon gedacht hat. Dies gilt besonders für Irenäus. Er erhebt keinen Anspruch, ein origineller und systematischer Theologe zu sein. Er ist ein unsystematischer Dogmatiker, der in zweierlei Richtung sagt, was die Lehre ist: in apologetischer Richtung gegen die Gnostiker und in kirchlicher Richtung auf das Lebenszentrum der Kirche hin. Er tut dies beides in wirklich christozentrischer Weise. Er ist als biblischer Theologe gerühmt worden (Harnack, Seeberg, Frick), aber über die Art seiner (valentinianisch beeinflussten) Schriftauslegung gehen die Urteile auseinander. Fest steht in jedem Fall, dass sein ganzes Denken und Sagen an dem vere homo vere deus ausgerichtet ist, und zwar in so starker Weise, dass seine Inkarnationslehre des Modalismus bezichtigt (Boussset, Seeberg, Loofs) worden ist, obwohl das "homo factus est" der Angelpunkt seiner Erlösungslehre ist, Christus und Jesus sind wirklich Einer. "Das Irenäus-Problem" scheint vielmehr dies zu sein, dass keine Interpretation es bisher vermocht hat, die berühmten "zwei Gedankenreihen" in der Erlösungslehre des Irenäus auf eine zu reduzieren. An der Frage, welche der Gedankenreihen (die apologetisch-griechische und die antignostisch-biblische) mehr Gewicht zuzuschreiben ist, entscheidet es sich auch, ob Irenäus als paulinisch-biblisch oder als neuplatonisch-stoisch geprägt auszulegen ist.

---

Anm. 5 Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus, Texte u. Untersuchungen, Leipzig 1930. - dagegen: F.R.M. HITCHCOCK: "Loofs' theory of Theophilus as a source of Irenaeus" zu

Die Diskussion um Irenäus bis hin zu Loofs und den Kritiken an seiner Theorie ist durch das Buch von John Lawson<sup>6</sup> ein grosses Stück vorwärts getrieben und im Ansatz erneuert worden. Harnack und Loofs sind durch Lawson weitgehend korrigiert worden. Aber auch Lawson kennt die beiden Gedankenreihen, die letztlich als die griechische und als die biblische auseinandergehalten werden können. Bei seiner Auslegung wird er aber nicht müde, den genuinen Paulinismus des Irenäus zu beweisen.<sup>7</sup>

- 
- Ann. 5 Forts. von S. 56, - Texte u. Untersuch. 46, 2, 1930, in JTS XXXVIII, 1937 p. 130 f und p. 255 f, wo er die 29 von Loofs genannten Irenäus Stellen prüft und auf S. 266 zum Ablehnenden Urteil kommt.
- Ann. 6 The Biblical Theology of Saint Irenäus London 1948; NB: warum nennt er H. v. CAMPENHAUSEN nicht im Lit-Verzeichnis S. 31 in "Griechische Kirchenväter"?
- Ann. 7 "It can be shown that every important and constructive element in the theology of S. Irenäus is fundamentally of Biblical or Hebraic inspiration. Furthermore, he is essentially Pauline. This is perhaps the most important thing to be said of this Christian Father" S. 115, ausgeführt S. 186 ff, auch S. 161 und 227 f. Lawsons Bestreben, Iren. auf der ganzen Linie zu verteidigen, geht so weit, dass er den neutestamentlichen Begriff der Erlösung presst und besonders den Paulinismus (189 u. 226 ff), um den paulinischen Akzent des Iren. zu sichern. Leider benützt Lawson bei seiner Explikation der neutestamentlichen Soteriologie keine Zeugen der kontinentalen Theologie ausser Brunner und Aulen und für die Untersuchung des Paulinismus nur C. H. Dodd im Moffatt-Kommentar. Dreimal wird die gleiche Stelle bei Brunner ("Der Mittler" S. 219) zitiert, um den Paulinismus des Iren. resp. die Parallelität der johanneischen und paulinischen Theologie zu erweisen. Dies bringt Lawson auch zu Urteilen wie: "Religion which is not firmly anchored to the ethical and the rational easily and naturally slips into magic" (167) und "The hostile attitude toward the Law, which occurs in some passages of Paul... is as it were the psychological accident to the Apostle's doctrine, rather than the doctrine itself. S. Irenäus is hardly to be attacked as seriously un-Pauline because he does not follow S. Paul in this particular feature" (189). Ähnliche Urteile, die Lawsons pro me-Theologie illustrieren, finden sich auf S. 190

Diese Ansicht schliesst ein, dass die eigentliche Vergottungs-Idee des Iren. zur griechischen und nicht zur paulinischen Seite gehört. Biblisch sei nur die Rekapitulationstheorie, von ihr unterschiede sich aber die Vergottungstheorie. "This aspect is is not to be admitted as so typical of S.Irenaeus as is the 'drama of salvation', nor is it so central in his system, but an exposition of his doctrine of salvation would not be a balanced one were not due account taken of it."<sup>8</sup> Über die Vergottungsidee urteilt er: "Here is Recapitulation translated into Greek terms".<sup>9</sup> Aber beide Konzeptionen des erlösenden Werkes Christi haben sich miteinander vermischt,<sup>10</sup> soweit sogar, dass Iren. sich gelegentlich selbst widerspricht und seine Lehre von der Kindheit Adams verneint, um ein Menschenbild Adams zu entwerfen, das beiden Theorien gemäss ist.

Die Auslegung Lawsons ist konstruktiv und sehr hilfreich für die Beurteilung von Irenäus' Beitrag zur Entfaltung der Unions-Lehre. Sein Ergebnis, besonders die Herausarbeitung des Paulinismus bei Irenäus gegenüber der mehr verdeckten gnostisch-griechischen Sprech- und Denkweise, ist darum in der folgenden Analyse vorausgesetzt. Freilich kann in unserm Zusammenhang nur die eigentliche Erlösungslehre des Irenäus wichtig sein, und bei ihr wiederum vor allem die "griechische Seite" der Soteriologie, die Vergottungslehre. Wenn es sich als richtig erweisen wird, dass die griechische Formulierung der Vergottung im Grunde nur einen Aspekt einer wirklich biblischen Rekapitulation darstellt, so kann mit Recht die Soteriologie des Iren. als Partizipationslehre bezeichnet werden.

Die Einheit von Jesus und Christus, als der noetische Ausgangspunkt, steht fest.<sup>11</sup> Irenäus nimmt für seine Schriftbeweise Joh. und die Synoptiker einzeln vor. Der eine wahre Gott (gegen die Gnostiker) wurde einmalig ein wahrer Mensch, der am Kreuz

---

Anm. 8 a.a.o.p.155

Anm. 9 ebd.

Anm.10 p.209 "that the two ideas have fused"

Anm.11 Adv.Haer.III, 16



starb.<sup>12</sup> Es ist das Geheimnis der *commixtio et communio dei et hominis*,<sup>13</sup> das gegenseitige Partizipieren auf die Einheit hin (*adunitio verbi dei ad plasma*). Aber dies ist nicht nur der Erkenntnis-Grund, sondern der Realgrund des Glaubens der Kirche. Das Teilnehmen Gottes am Menschengeschlecht bewirkt objektiv die Teilnahme in umgekehrter Richtung. Denn eine menschliche Seele als solche hat noch kein Leben, erst durch Teilnahme am wirklichen Leben ist sie lebendig.<sup>14</sup> Ohne den Geist Gottes, der eine seiner "Hände" ist, ist ein Mensch nur psychisch, trägt zwar das Bild Gottes in sich, nimmt aber nicht die Ähnlichkeit (*similitudo*) Gottes an,<sup>15</sup> 1.Thess.5,23 wird ausdrücklich als Beleg genannt. Die Auferstehung resp. Erlösung ist die Vereinigung dieser drei Elemente: Geist Gottes, Seele und Leib des Menschen. (Der Tempel Gottes ist ein "körperliches Gebilde".<sup>16</sup>) Der heilige Gott selbst hat die Aktivität, wenn es um die Erlösung geht. Dieser ungriechische, d.h. alttestamentlich-paulinische Gedanke wird noch dahingehend präzisiert, dass in jedem Fall der Schöpfer der Erlöser ist. Und dies ist keine leere antignostische Formel, sondern der Schlüssel zur Inkarnationstheologie. Es ist dabei nicht ganz eindeutig, ob die *incorruptibilitas* Anlage hinsichtlich der Schöpfung oder freies Geschenk hinsichtlich der durch den Gottmenschen gewirkten Wiederholung ist (nach der bei K.Barth beliebten Formel: was der Mensch böse gemacht hat, hat Gott gut gemacht).<sup>17</sup> Aber diese Frage nach dem Urstand des Menschen ist als supralapsarische Spekulation der praktischen Dogmatik des Irenäus eigentlich fremd. Eine irenäische Anthropologie ist eine nachträgliche Konstruktion.<sup>18</sup> Alles Augenmerk ist auf Gottes

---

Anm.12 Adv.Haer. III,18

Anm.13 IV,20,4

Anm.14 II,34,4

Anm.15 V,6,1

Anm.16 V,6,2

Anm.17 vgl.LAWSON, a.a.o. p.209 f the image and likeness of God

Anm.18 vgl.LAWSON, a.a.o. 213 f wo bei der Analyse über die Adam-Eva-Stellung nicht ganz klar wird, dass Irenäus kein "Geschichtsbild" hatte, das ihm eine einheitliche Lehre zu diesem Thema ermöglicht hätte, es ist darum auch unrichtig, danach zu suchen, oder Widersprüche in der Urstandslehre herauszuschälen.

Heilsplan<sup>19</sup> unter Verweis auf Joh. 15,16 "nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt", und Joh.17,24 +Jes.43,5f gelenkt und auf seine Tat in dem Gottmenschen:

"Dazu nämlich ist das Wort Gottes Mensch geworden und der Sohn Gottes zum Menschensohne, damit der Mensch das Wort in sich aufnehme und, an Kindesstatt angenommen, zum Sohn Gottes werde! Denn anders konnten wir nicht die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit empfangen, als indem wir mit der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit vereint würden!"  
(III,19,1)

Diese Stelle, als Kronzeuge für die "Vergottungs-Lehre" zitiert, zeigt, dass die eine Tat Gottes in Christus die Transferierung der Menschen in die ἀθανασία provoziert. Es ist aber nun ganz entscheidend, dass diese Transferierung nicht automatisch, gerade nicht mechanisch-realistisch geschieht. Harnacks kurze Definition "Vor der Konsequenz der Apokatastasis aller einzelnen Menschen hat den Irenäus nur die moralistische Gedankenreihe abgehalten"<sup>20</sup> ist nicht aufrecht zu erhalten. Genauso wenig wie die Menschwerdung eine automatisch-naturalistische Emanation Gottes war, ist die *σωτηρία τῆς ὑποθεσίας* eine solche objektive Operation. Es ist darum auch nicht geraten von einer Logos-Ontologie zu reden, wie wenn es Irenäus in seinem Satz "Jesus Christus propter immensam suam delictionem factus est, quod summus nos, uti nos perficeret esse quod et ipse"<sup>21</sup> um eine philosophisch-ontologische Aussage ginge! Es ist für ihn vielmehr das letzte Geheimnis von Gottes wunderbarem Ratschluss mit seinen Geschöpfen, der in der Menschwerdung des Sohnes seine unvergleichliche Mitte gefunden hat. Die Idee der ἀποκατάστασις παντῶν ist in diesem Zusammenhang gar nicht relevant, am wenigsten ist es die moralistisch-apologetische Bussethik, die hier die Grenzen zieht. Vielmehr ist es die visio dei, in anderen Worten die πίστις, die die Grenze zieht, d.h. die Geretteten=die Gläubigen charakterisiert:

Anm.19 IV,14

Anm.20 HARNACK, Grundriss der DG, 132

Anm.21 V.praefatio

"Wenn du ihm also das Deinige gibst, d.h. den Glauben an ihn und den Gehorsam gegen ihn, dann wirst du seine Kunst an dir erfahren und ein vollkommenes Werk Gottes sein"(IV,39,2)<sup>22</sup>

Oder:

Aus sich selbst nämlich sieht der Mensch Gott nicht. Wenn er es aber will, wird er von den Menschen gesehen, von denen er es will... Denn der Geist bereitet den Menschen vor im Sohne Gottes, der Sohn führt ihn hin zum Vater, der Vater aber schenkt ihm Unverweslichkeit zum ewigen Leben, das jedem deswegen zuteil wird, weil er Gott schaut... Und auf diese Weise macht sich der Unfassbare sichtbar, begreifbar und fassbar für die Gläubigen, damit er lebendig macht, die ihn durch den Glauben fassen und schauen (*χωροῦντας καὶ βλέποντας αὐτὸν διὰ πίστεως*."(IV,20,5)

An Gott teilhaben, heisst ihn schauen und seine Güter geniessen.<sup>23</sup> Was bei den Menschen unmöglich ist, das ist bei Gott möglich. In Christus ist möglich geworden, was nur bei Gott möglich ist. In ihm ist die Anschauung Gottes.

Man hat in der Irenäusforschung die Bedeutung des paulinischen Glaubensbegriffes oft vermisst und beklagt, Irenäus sei mehr an dem Faktum der Inkarnation und den daraus folgenden Konsequenzen interessiert. Die oben angeführten Sätze, die sich leicht vermehren liessen, berechtigen aber zu dem Schluss, dass auch dem Irenäus die biblischen Sicht, dass Gott das Unmögliche möglich macht, nämlich den Glauben zu schenken, nicht entgangen ist. Und noch ein weiterer Grund muss angefügt werden: die Rekapitulationstheorie als solche macht es unmöglich, das pure Faktum der Inkarnation allein als eine mechanische Heilstat zu verstehen. Dass Christus alle Alterstufen durchgegangen hat,<sup>24</sup> dass das Werk seines Lebens im Gehorsam bis zum Tod sich nicht auf einen Punkt reduzieren lässt, ist das Herzstück der biblischen Rekapitulation. Es schliesst den Tod am Kreuz als zentrale Heilstat ein.<sup>25</sup>

Man wird Harnack begrenzt Recht geben müssen, wenn er sagt, dem Irenäus sei auf Grund der Antwort, die sich ihm in der Ga-

Anm.22 darum ist auch der freie Wille, d.h. das Instrument der Glaubensentscheidung, in den vorhergehenden Kapiteln(bes. IV,37,1-4) als notwendig begründet.

Anm.23 IV,20,5 und V.27,2

Anm.24 III,18,7

Anm.25 V,16,3; V,23,2; II,20,3 vgl. LAWSON p.186 ff

be der Unvergänglichkeit dargeboten hätte, die Frage nach dem Grund der Menschwerdung wichtig geworden.<sup>26</sup> Nur muss eine Abgrenzung geschehen: es ist nicht die griechische Theorie der Vergottung, die die Frage nach der Inkarnation ausgelöst hat, sondern es ist das Faktum der versöhnten Kirche, die der Erlösung zugeht, die damals wie auch heute ganz legitim die Frage nach dem *Cur deus homo* auslösen darf. Zur Erhärtung dieser Behauptung müssen aber noch zwei irenäische Lehren genannt werden, die Parallelisierung Adam/Christus, Eva/Maria und die Lehre von Christus als dem Ersten der Auferstandenen.

Die ersten Menschen vor dem Fall waren sündlos im Zustand der Seligkeit. Etliches lässt darauf schliessen, dass Irenäus sich die Erlösung prinzipiell als Wiederherstellung der verlorenen ehemaligen Seligkeit und Gemeinschaft mit Gott vorstellte. Aber diese Vorstellung widerspricht seiner Lehre von dem Kindheitszustand Adams. Tatsächlich ist ihm neben der prinzipiellen, abgerundeten Parallelisierungs-Theorie eine konkrete Vorstellung des Wachstums<sup>27</sup> vertraut, freilich in Anlehnung an die Gnosis, nicht weniger aber an die paulinische Theologie. Schon der Vorgang des Heilsgeschehens ist nicht plötzlich und ohne vorherige Ankündigung,<sup>28</sup> so ist auch die Nachfolge ein langsamer Prozess.

"So machte das Wort Gottes, das im Menschen wohnte, den Menschen fähig, den Vater zu begreifen, und wurde zum Menschensohn, damit der Mensch sich gewöhne, Gott aufzunehmen, und Gott sich gewöhne, im Menschen zu wohnen nach dem Wohlgefallen des Vaters"(III,20,2)

Der Schöpfer des Menschen ist der dreieinige Gott, d.h. wörtlich der Vater, das Wort oder der Sohn und der Geist. Er schafft aus freiem Willen, nicht als Emanation, sondern aus dem Urgrund seiner selbst: "indem er aus sich selbst die Substanz der Geschöpfe und ihre Idee und ihre schöne, reale Gestalt hernahm".<sup>29</sup> Lawson macht darauf aufmerksam,<sup>30</sup> dass Irenäus zwischen *imago* und *similitudo* unterscheidet.<sup>31</sup> Die *imago* ist die Beziehung zu Gott

---

Anm.26 DG I,560

Anm.27 IV,38,3+4

Anm.28 IV,34,1

Anm.29 IV,20,1

Anm.30 a.a.o.p.201

Anm.31 V,6,1.



hinsichtlich der Erlösung. Die eine ist nicht ohne die andere, die imago ist in der similitudo umfasst, aber nicht umgekehrt. "Als aber das Wort Gottes Fleisch geworden war, befestigte es beides: es zeigte das wahre Bild, indem es das wurde, was sein war ( $\alpha\lambda\lambda\alpha\tau\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \acute{o}\pi\epsilon\rho\ \tilde{\eta}\nu\ \eta\ \epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu\ \alpha\lambda\tau\omicron\upsilon$ ); und es stellte die Ähnlichkeit sicher, indem es den Menschen dem unsichtbaren Vater durch das sichtbare Wort ähnlich machte".<sup>32</sup> Die Notwendigkeit der Inkarnation und das Ziel dieser Tat lässt sich auch so beschreiben, dass die Menschen in ihrem Verständnis für ihr Verhalten gegen Gott "noch ungeübt und schwach waren", darum haben die Menschen die Vollkommenheit nicht von Anfang an annehmen können "oder nicht umfassen oder sicher nicht festhalten können. Deshalb wurde das Wort, der Sohn Gottes, mit uns zum Kinde, obgleich er vollkommen war, nicht seinetwegen, sondern wegen des Kindheitszustandes des Menschen".<sup>33</sup> Diese Begründung dient zur Verteidigung gegen die Frage, weshalb Gott die Menschen erst zu Menschen und nicht gleich "zu Göttern" gemacht habe.<sup>34</sup> Die Erlösung zur göttlichen Unverweslichkeit hingeschah durch das Gegenbild zu Adam, das in Christus und seinem Gehorsam dem Gesetz gegenüber verwirklicht ist.<sup>35</sup> Eine besondere Rolle spielt dabei die Versuchungsgeschichte, die für Irenäus in dreierlei Weise von Bedeutung ist:

- a) sie verwirklicht die Erlösung vom Teufel,
- b) sie zeigt, dass die Heilstat Jesu mit seinem Menschlichen Gehorsam aufs engste verbunden ist (Irenäus beschliesst also das Faktisch-Ontische Christi und den ethischen Gehorsam Jesu zusammen),
- c) sie zeigt, dass die Tat Gottes in seinem Sohn nicht ein Gewaltakt ist, sondern ein gnädiger Akt des Gehorsams, der bei Adam gefehlt hat und nun von Seiten Gottes geleistet wird. So ist Christus das rettende Gegenbild zu der todbringenden Gestalt des Adam. Das Lösegeld durch Gehorsam und Tod des Herrn ist nicht Gott, sondern dem Teufel bezahlt worden.

---

Anm. 32 V, 16, 2

Anm. 33 IV, 38, 2

Anm. 34 IV 38, 1+4

Anm. 35 IV, 21, 1)3

Hier ist die Zusammenstellung wichtig: Tod der Mensch~~e~~=Folge der Sünde von Adam, Tod Christi=bezahlender Tod anstelle des Todes, der die Folge der Sünde Adams ist. Es ist richtig zu sagen, dass Irenäus nicht eigentlich das stellvertretende Leiden und Sterben Christi zu Lehre gemacht hat,<sup>36</sup> obgleich sich Stellen finden,<sup>37</sup> die den Gedanken der Stellvertretung ausdrücken. Die Rekapitulation ist ebenso deutlich an Eva/Maria demonstriert. Maria "wurde durch ihren Gehorsam für sich und das ganze Menschengeschlecht die Ursache des Heils...und bezeichnet damit den Kreislauf von Maria zu Eva, weil nur dadurch das Gewundene gelöst wurde, dass die Bänder der Knoten zurückgeschlungen wurden. So wurden die ersten Knoten durch die zweiten gelöst und die zweiten befreiten die ersten... Deshalb sagt auch der Herr, dass die ersten die letzten und die letzten die ersten sein werden"<sup>38</sup> und ähnlich.<sup>39</sup> Zweifellos macht diese Passage, wörtlich genommen und aus dem Zusammenhang des ganzen Systems der Rekapitulation gelöst, die Maria zu ihrer eigenen Selbsterlöserin. In dieser Richtung hin hat sich auch die irenäische Mariologie später entwickelt. Aber im Zusammenhang der Parallelisierung Adam/Christus-Eva/Maria ist dies nicht die Intention des Irenäus. Es geht ihm vielmehr um die Ganzheit des Gegenbildes:

- a) sowie Adam zur Erde gehört, so gehört Jesus zu seiner Mutter,
- b) sowie die Jungfrau Eva(V,19,1) unter der Gewalt des Mannes Adam war(III,22,4), so war es die Jungfrau Maria,
- c) sowie Eva, die zu Adam gehörte, ungehorsam war, so war Maria, die zu Jesus gehörte, gehorsam.

Die Rekapitulation ist auf Mann und Frau und dadurch wirklich auf das ganze Menschengeschlecht ausgedehnt. Dass diesem Gedanken viel Konstruiertes anhaftet und letzten Endes Christus

---

Anm.36 HARNACK, DG I, 611

Anm.37 Dem. 69 und 70 "... der solche Leiden ertragen hat... deinetwegen hat er sie nach geheimnisvollem Plan getragen")

Anm.38 III,22,4

Anm.39 V,19,1

allein als rekapitulierenden Erlöser als nicht ganz ausreichend hinstellt, kann nicht bestritten werden, obgleich gesagt werden muss, dass dem Irenäus eine bewusste Interpretation in diesem Sinn fern lag.

Vor der Auswertung des hier kurz Dargestellten hinsichtlich der Vergottungslehre, muss noch die Lehre des Irenäus über Christus als den Ersten der Auferstandenen erwähnt werden. Maria, als Glied der Menschheit, war das Instrument der Inkarnation. "Dieser ihr Sohn war der 'Gott mit uns'."

"Er stieg herunter auf die Erde... und stieg hinauf in die Höhe, um seinem Vater den Menschen, den er gefunden hatte, anzubieten und zu empfehlen, und stand selber als erster von den Toten auf, damit, wie auch das Haupt, so auch der ganze übrige Leib des Menschen... auferstehe, durch die innigste Verbindung erstarkend und gekräftigt durch das Zutun Gottes, indem jedes Glied seinen eigenen und passenden Platz am Körper hat". (III,19,3)

Die Auferstehung muss als Ende der Inkarnation verstanden werden. Sie ist zugleich das Vorbild und der Anfang der Auferstehung der Menschen. Unter Verweis auf das Zeichen des Jona und Ps.23,4 lehrt Irenäus, dass Christus nach dem Tode nicht sofort auferstanden sei und also die Menschen auch an einen "unsichtbaren Ort gehen, der ihnen von Gott bestimmt ist, und dort bis zur Auferstehung verbleiben, ihre Auferstehung erwartend".<sup>40</sup> Dann werden sie leiblich auferstehen, "wie auch der Herr auferstanden ist" und zur Anschauung Gottes eingehen. Der Herr ist der "Erstgeborene" der Auferstehung.<sup>41</sup> Er ist caput ecclesiae,<sup>42</sup> in ihm werden die Gläubigen zur Einheit zusammengefasst. Die Aufgabe Christi als des Erstgeborenen kommt aber zu einem Ende, wenn "der Sohn dem Vater sein Werk überlässt".<sup>43</sup> Die Geretteten "gelangen durch den Geist zum Sohne; durch den Mann aber steigen sie empor zum Vater".<sup>44</sup> Die Geretteten werden auch an verschiedenen Orten zur Ruhe gelangen, wie laut Joh.14,2 viele Wohnungen im Hause des Vaters sind. Ihr Endziel richtet sich nach der "hundertfachen, sechzigfachen oder dreissigfachen

---

Anm.40 V,31,2

Anm.41 III,16,3

Anm.42 III,16,6

Anm.43 V,36,2

Anm.44 ebd.



Frucht".<sup>45</sup> Die Lehre von der Auferstehung ist nicht ein Teil der Rekapitulationslehre. Vielmehr versteht Irenäus die Auferstehung als den Abschluss der Inkarnation, und nur in diesem Sinne ist sie auch der Abschluss der Rekapitulation. Die Stellen über die Auferstehung sind bei Irenäus eng an biblische Zitate angeschlossen; seine Vorstellung von der Auferstehung Christi und der Menschen ist unreflektiert biblisch. Die beiden Lehren von a) Adam/Christus-Eva/Maria und b) von Christus als dem Erstgeborenen der Toten, können so definiert und auseinandergehalten werden: Die rekapitulierende Seite des Heilwerkes Christi ist eine Rechtfertigung "nach hinten". Sein Gehorsam wirkt rückwirkend. Adam ist nachträglich erlöst worden,<sup>46</sup> auch die Propheten, sofern sie Gott geliebt haben und ein frommes Leben geführt haben. Die Auferstehung hingegen ist die Seite des Heilwerkes in Richtung "nach vorne". Es ergibt sich aus dieser Distinktion, dass in den ewigen Jahren zwischen Inkarnation und Auferstehung die gesamte Heilstat ausreichend geschehen ist, einmal in Hinsicht auf alles Vergangene, und einmal in Hinsicht auf alles Zukünftige. Darum ist Jesus Christus, d.h. der gehorsame Jesus und der göttliche Logos in Identität, wirklich die Mitte des Weltgeschehens.

Freilich fällt durch diese Unterscheidung die Bedeutung des gehorsamen Lebens und Leidens von Christus mehr in die Vergangenheit als in die Gegenwart; und dies ist der Ausgangspunkt der Interpretation der Dogmenhistoriker der Ritschlschen Schule: die eigentliche Heilslehre des Irenäus sei mechanisch-naturalistisch. Dass diese Meinung nicht aufrecht erhalten werden kann, ist schon erwähnt worden; sie ist durch die Arbeiten von Brunner, W. Schmidt,<sup>47</sup> Lawson u.a. korrigiert worden. Dass die Rekapitulationslehre im Zusammenhang mit der Eschatologie steht,<sup>48</sup>

---

Anm. 45 ebd.

Anm. 46 III, 23

Anm. 47 Die Kirche bei Irenäus, 1934

Anm. 48 Es ist verwunderlich, dass Harnack bei dem Gewicht, das er auf die Auslegung des Begriffs *οἰκονομία* und der *Ἐν ἑαυτῷ* selbst gelegt hat, nicht zu dem Schluss kommen konnte, die Heilstaten: Schöpfung, Weihnacht, Gehorsam und Leiden Christi, Kreuz und Ostern seien nicht einzeln-separiert, sond. als ganzes göttliches Planen u. Handeln zu verstehen.



also nicht sinnvoll ist, wenn ihr die Lehre von der Auferstehung nicht angefügt wird, wie es sich in Christus wirklich begeben hat, ist von Harnack nicht genügend gewürdigt worden. Trotzdem geht Brunner etwas weit, wenn er sagt:<sup>49</sup> "Die Harnackschen Thesen sind, weil die erste falsch ist, alle falsch". Brunners Aversion gegen den Ausdruck "physische Heilslehre" geht sehr tief, so sehr, dass er sich selbst wieder in einen Subjektivismus hinein zu begeben in Gefahr sehen muss, wenn er Irenäus' Lehre vom "Kommen Gottes" mit dem subjektiven Annehmen im Glauben so eng verbunden sehen will und als ganz johanneisch und paulinisch bezeichnet. So sehr Brunners ganzer Intention zugestimmt werden muss, Irenäus vor der uneschatologischen Kantisch-Ritschl-Harnackschen Beurteilung zu retten, so ist doch nicht zu übersehen, dass Brunner es sich etwas zu leicht macht. Lawson in seiner viel gründlicheren Untersuchung hält noch an der Unterscheidung der sich widersprechenden Ausdrucksweisen des Irenäus fest, wenn er auch abschliessend zu dem Urteil kommt, die biblisch-hebräisch paulinische Seite der irenäischen Soteriologie sei die eigentliche. Es spricht alles dafür, Lawson Recht zu geben. Denn der Textbefund bietet zunächst eine Unterscheidung der Sprachweise des Irenäus dar. Sie kann in einigen Gegenüberstellungen demonstriert werden:

a) der Gottesbegriff

Die Lehre von den zwei Händen Gottes  
Geist und Sohn(und Weisheit) sind  
Hände

dies ist die biblische, legitime  
Denkweise(trinitarisch)

Gott ist nicht "geheim", er offenbart sich in seinem Schaffen

Die Lehre von dem absoluten und unbeweglichen Gott  
Er ist nur auf der via negationis zu beschreiben, er ist "geheim", in sich vollkommen, sich selbst genug, braucht seine Geschöpfe nicht

---

Anm.49 Der Mittler, S.222

b) die Christologie

die Einheit von Jesus und Christus	der Logos
die Hand (Finger) Gottes	(im Sinn der Apologeten,
wahre imago dei	Justin)(aber - laut See-
male Präsenz Gottes im Gottes-	berg - doch anders als
sohn	Justin: Logos nicht hypo-
	stasierte Vernunft, son-
	dern geoffenbarter Gott
	(johanneisch)

c) die Adamlehre

Adam ist ohne Christus unfähig,	Adam war vor dem Fall per-
Gott zu erkennen und zu ge-	fekt, Adam ist das Modell
fallen, d.h. seiner Bestimmung	für Christus
nach zu leben	
(Dem. 11ff) Adam ist im Kindheits-	
zustand	

d) Verbindung zu Gott

Adoption	visio dei führt zu Unsterb-
	lichkeit

Diese Konfrontation ist freilich sehr vereinfacht und in Wahrheit viel komplexer. Die linke Seite repräsentiert im Ganzen die biblische, die rechte Seite die griechisch-apologetische Sicht. Sofort muss aber hinzugefügt werden, dass eine ähnliche Unterscheidung auch bei einer Analyse des Paulinismus, ja bei jeder Theologie gemacht werden könnte. Es legt sich der Gedanke von selbst nah, es sei diese Doppelheit des Akzents geradezu nötig, um die sprachliche Formulierung der apostolischen Botschaft zu ermöglichen und zu balancieren.<sup>50</sup> Es wird darum auch als unsachgemäss abgelehnt werden müssen, diese Zweiheit harmonisieren zu wollen (wie Brunner), oder den Akzent ganz auf die rechte Seite (Harnack) oder ganz auf die linke Seite zu legen.

Anm. 50 NB Die Frage  $\pi\acute{\epsilon}\tau\eta\varsigma$  oder  $\gamma\upsilon\omega\epsilon\iota\varsigma$ , die von den Alexandrinern bis Bultmann die grosse Not in der Theologie dargestellt haben, war dem Irenäus, nicht bewusst klar. Das heisst aber nicht, dass er in der hellenistischen Welt seiner Tage hätte sagen können, was er zu sagen hatte, ohne die Botschaft vom Gottmenschen in der Spannung dieser zwei Aussageformen zu

Die vier genannten Gegenüberstellungen wirken sich in der Erlösungslehre in folgender Weise aus:

A. Die Lehre von der ἀνακεφαλαιώσις

B. Die Lehre von der Vergottung (kein spezieller Terminus (B.) wiederum teilt sich in zwei Teile:

- a) Christus ist die bei Adam verlorene imago dei, er restauriert
- b) der menschgewordene Gott vergottet im ontischen Prozess die Menschen zu Göttern.

A. repräsentiert im Grossen die biblische Lehre unter starker Betonung der Heilgeschichte, die Begründung ist alttestamentlich und paulinisch möglich. B.a) repräsentiert den Inhalt von A. in griechischer Form. Die inhaltliche Selbständigkeit von B.a) besteht nur zum Schein. B.b) hingegen ist nicht nur formaliter, sondern auch realiter griechisch. Es ist ein Fremdkörper.

Es ergibt sich, dass B.b), die eigentliche Vergottungslehre, eine Unterabteilung der griechischen Sprechweise der biblischen Rekapitulationslehre ist, die einen Fremdkörper in sich aufgenommen hat. Das Kriterium, das dieses Urteil erlaubt, ist dieses: A. und B.a) lehren Christus als den Mittler zur Gemeinschaft mit Gott, beide betonen die Menschheit Jesu in völlig biblischer Weise, d.h. sie wehren sich nicht nur gegen Ebionitismus und Doketismus, sondern sie sehen keinen Weg zu einer christlichen Soteriologie, der an dem Leben des menschgewordenen Gottes in irgendeiner Weise vorbeigehen könnte. Das tut aber B.b). Hier ist die Bedeutung der Inkarnation punktuell geworden und der Zusammenhang zwischen Weihnacht und Ostern ist nicht mehr wichtig. Doch darf man diese Sprechweise des Irenäus in ihrem Gewicht nicht überschätzen. Dass sie in der Theologie der Kapadozier und ihrer Nachfolger zu neuem Leben gekommen ist, be-

---

Anm. 50 (Forts. v. S. 68) belassen. Wie hätte auch die Kirche ihre Mission treiben können, ohne sich die Sprache und Struktur ihrer Zeit anzueignen? Nur das mangelnde Verständnis der Theologen des 19. Jahrhunderts für die Aufgabe der Mission konnte die Hellenisierung der Theologie beklagen und zugleich die biblischen Zentralbegriffe als naiv-realistisch abtun.

deutet nicht, dass sie bei Irenäus eine zentrale Stellung einnimmt.

Die drei Gestalten der irenäischen Soteriologie, von denen die beiden ersten also nur formaliter verschieden sind, können durch folgende Zitate und Stichworte exemplifiziert werden:

Zu A.: III, 10,2: "Alles nämlich wurde erneut, als das Wort auf neue Weise seine Ankunft im Fleisch bewirkte, um den Menschen für Gott zu gewinnen, der von Gott fortgegangen war".

Was kam Neues mit Christus? IV, 34,1: "Etwas ganz Neues, indem er sich selbst darbot, wie er verheissen war. Und gerade dies wurde verkündet, dass das Neue kommen werde, um den Menschen zu erneuern und lebendig zu machen".

III, 16,3: "Filius dei hominis filius factus, ut per eum adoptionem percipiamus, indem der Mensch den Sohn Gottes trug, fasste und umarmte". (Ähnlich IV, 20,4)

III, 18,7: "Gott fasste in sich das alte Menschengebilde zusammen, um die Sünde zu vernichten, den Tod niederzuwerfen und den Menschen lebendig zu machen". vorher: "Er machte jede Altersstufe durch, um für alle die Gemeinschaft mit Gott wiederherzustellen".

V, 21,1: "Da er also alles zusammenfasste, hat er auch den Krieg gegen unseren Feind rekapituliert... Deswegen bekennt auch der Herr sich als den Menschensohn, weil er jenen ersten Menschen, aus dem das Weib gebildet wurde, in sich rekapitulierte, damit, wie durch die Besiegung des Menschen unser Geschlecht in den Tod hinabstieg, wir ebenso durch den Sieg des Menschen wiederum zu Leben emporstiegen". und besonders V, 14,1-3

Zu B.a): zunächst alle Stellen, die incorruptibilitas oder *ἀφθαρσία* nennen, auch immortalitas, besonders aber participatio. So III, 18,7 ohne Verbindung mit Gott "kein Anteil an der Unvergänglichkeit"; ferner die Hinweise auf die Eucharistie. Auch V, 36,3 und Parallelen: "... durch welchen sein Geschöpf zur vollkommensten Einverleibung in seinen Sohn gelangt, so dass sein Sohn, das eingeborene Wort, hinabsteigt in das Geschöpf und von ihm aufgenommen wird. Und das Geschöpf...steigt zu ihm empor...". IV, 20,5+6: Gott sehen heisst mit Gott leben und durch das Schauen unsterblich geworden, in Gott eintauchen. Die Subsistenz des Lebens kommt von der Teilnahme an Gott...ect. So auch II, 34,4, IV, 20,4 und Epideixis 31; d.h. alle direkten Hinweise auf a) Unsterblichkeit, b) Schauen Gottes mit dem Ziel, ihm vereinigt zu werden, c) Mischung mit Gott oder Gemeinschaft mit ihm, die ontisch beschrieben ist. M.a.W: es sind präzise die Hinweise, die Harnack, Seeberg und Loofs veranlasst haben, von "mechanischer Heilsaneignung" zu sprechen.



Zu B.b): Solche Stellen, die die *ἁφθαρσία - ἀθανασία* als Identifizierung mit Gott darstellen und dabei von der Menschheit Jesu absehen. Dieser Gedanke wird in der späteren Zeit mit den Ausdrücken *θεοποίησις* und *θεῶσις* umrissen werden, indem aus dem irenäischen Gedankengut gerade diese relativ selteneren Stellen ihren Einfluss ausüben. vgl. V, Praef: "...utī nos perficeret esse quod et ipse", eine bei Athanasius wiederkehrende Theorie. IV, 33, 4: "Wir" sind zunächst Menschen, und dann erst Götter" geworden (unter Hinweis auf Ps. 82, 6).<sup>51</sup> IV, 39, 2: "Wie will der also Gott werden, der noch nicht einmal Mensch geworden ist?"

Und vor allem die meist zitierte Stelle III, 19, 1:

"Propter hoc enim Verbum Dei homo; et qui Filius Dei est, filius hominis factus est, commixtus Verbo Dei, ut adoptionem percipiens fiat filius Dei (*ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας, καὶ τὴν εὐδοσίαν λαβὼν, εἰς γένηται Θεοῦ*) Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissetus incorruptelae et immortalitati".

Die genannten Zitate können in der Auswahl noch verengt werden und schliesslich auf drei Stichwort-Paare reduziert werden:

A. adoptio-participatio,

B.a) participatio- *ἁφθαρσία*

B.b) *dei facti sumus*-Vergottung

Man handelt nach der Methode, die von Brunner begonnen und von Lawson durchgeführt ist, wenn man A. und B.a) zusammensieht und mit Lawson von einer "Greek side of the doctrine of salvation in Irenaeus" spricht, aber man ist "less happy about this than about other aspects".<sup>52</sup> Er gibt verschiedene und gute Gründe an,<sup>53</sup> weshalb die griechische Seite nicht ein theologischer Unfall, sondern eine aus der Zeit zu verstehende Notwendigkeit gewesen ist. Aber er verzichtet doch darauf, die Vergottungslehre (B.b) als einen Fremdkörper zu bezeichnen. Letztlich lässt er sie nicht gelten und sieht in Irenäus nur den genuinen Paulusschüler, der wahrhaft katholisch und wahrhaft evangelisch zugleich ist.<sup>54</sup>

Anm. 51 vgl. LOOPS DG S. III Anm. 1 zu diesem Psalmzitat und die Frage, wieweit es zu Pneumatologie der älteren kleinasiatischen Tradition, oder zum Eigengut des Irenäus passt.

Anm. 52 a.a.o. p. 165

Anm. 53 a.a.o. p. 117f, 132f, 163f, 186f, 294f

Anm. 54 a.a.o. p. 249

Diese Auslegung mag hinreichen, wenn man nur Irenäus und seine Lehrintention im Auge hat. Denn tatsächlich stehen alle Vergottungs-Stellen in einem Zusammenhang, aus dem sie nicht gelöst werden dürfen: gegen Gnosis und Ebioniten. Die kritische Untersuchung wird aber bei aller Gerechtigkeit doch so weit gehen dürfen, dass sie die fatalen Auswirkungen dieser Vergottungs-Passagen im Auge behält und schon dem Irenäus in gewissen Sinn zum Vorwurf macht. In jedem Fall ist es als unsachlich zu beklagen, wenn Brunner in seiner Interpretation<sup>55</sup> die Vergottung überhaupt nicht erwähnt und völlig verschweigt, dass es bei Irenäus auch diese Sicht gegeben hat. Für Brunner ist Irenäus der Kronzeuge im Sinn der Reformatoren gegen die Ausleger des 19. Jahrhunderts, die in ihrem "Unglauben die Notwendigkeit der inneren Zusammenhänge nicht "sehen".<sup>56</sup>

Was kann nun als die eigentliche Lehre des Irenäus über die Union mit Christus angesprochen werden? Als bisheriges Ergebnis kann festgehalten werden:

- a) die Einheit von Jesus und Christus,
- b) die Einheit von Leib und Seele,
- c) die Einheit von Inkarnation und Auferstehung,
- d) die Einheit von Jesus Christus und dem Logos,
- e) die Balance zwischen biblischer und griechischer Sprechweise als Vehikel der Verkündigung,
- f) die Problematik der mechanischen Vergottungslehre, die im Keim bereits zu finden ist,
- g) es ist falsch, die Inkarnation von dieser Vergottungslehre her zu erklären, aber es ist auch nicht sachgemäss, diese Vergottungslehre zu pressen und forciert zu einem Teil der apostolischen Verkündigung zu machen.

Es wird angemessen sein, der Lehre vom Teilhaben an Gott und seinen Gütern in der Theologie des Irenäus eine grosse Bedeutung zukommen zu lassen. Die Kirche "ist ein neues, in diese Welt eingepflanztes Paradies. Der Heilige Geist durchtränkt sie

---

Anm.55 a.a.o.S.219-233

Anm.56 a.a.o.S.230 über die Adam/Christus-Lehre

in allen Gemeinden" sagt H.v.Campenhausen,<sup>57</sup> Der Heilige Geist bewirkt die subjektive Aneignung des objektiven Heilsgeschehens; die Eingliederung in die Kirche der Gläubigen, deren Haupt der Gottmensch ist, ist in der Tat ein objektiver, von Gott gewirkter Vorgang. Damit ist wirklich eine neutestamentliche Aussage gemacht. Dass uns bei Irenäus so wenig *ἐκ Χριστοῦ*-Stellen begegnen, erklärt Lawson,<sup>58</sup> man vermisst diese Stellen ähnlich stark wie ein näheres Eingehen auf die Bedeutung von Taufe und Abendmahl.

Doch die Hinweise<sup>59</sup> auf die Eucharistie und die Kirche im Allgemeinen genügen, um die Bedeutung der participatio an der *ἐφθαρσία* zu erkennen. Was man auch im Einzelnen gegen die Lehre dieser irdischen Union einwenden mag, es bleibt der zentrale Gedanke der Einverleibung ("...plasma eius conformatum et incorporatum Filio...") in den geheiligten Kreis derer, die zur visio dei gelangen werden und genau das empfangen werden, was durch Adam verhindert worden war, die ungetrübte Gemeinschaft.

Es kann als gesichert gelten, dass die paulinische Rechtfertigungslehre in den uns bekannten Schriften des Irenäus einen zu geringen Platz angewiesen bekam. Es fehlt ihm darum das Material für eine analogia fidei zur Beschreibung der Relation Gott-Mensch. An die Stelle dieser Analogiebeziehung tritt eine andere: die analogia participationis. Diese Beziehung kann als objektiv und subjektiv zugleich bezeichnet werden, denn Irenäus trennt die Inkarnation nicht von der Menschheit Jesu und von seinem Gehorsam und gleichfalls trennt er die Restauration der Adam-similitudo Position nicht von der Wirkung des Heiligen Geistes in der gegenwärtigen Kirche. Es ist darum zu einseitig, die Soteriologie des Irenäus als ontologisches System zu beschreiben. Diese Kategorie trifft nicht die Objektivität der Sache selbst, um die es in Jesus Christus geht, sondern reduziert sie auf eine tote Abstraktion.

---

Ann.57 a.a.o.S.30.NB er scheint der Loofschen These zuzustimmen(S.28), er erklärt die Lehre von dem festen Depositum der apostolischen Lehre in der episkopalen Kirche nur als antignostische Abwehrtat(S.29)

Ann.58 a.a.o.p.263/4

Ann.59 IV,18,5 und andere

Die abstrakt ontisch-"mechanische" Unterabteilung der Soteriologie(B.b) ist nur die eigentliche Vergottung=Identifizierung mit Gott. Eine kurze Analyse der (oben S.70/71) genannten Stellen soll diesen Abschnitt über die Unio-Lehre des Irenäus beschliessen.

III,19,1: ut adoptionem percipiens fiat filius dei Kap.18 hatte  
 τὴν υἱοθεσίαν λαβών, υἱὸς γένηται θεοῦ die Identität  
 des leidenden

Jesus mit dem Logos aufgezeigt, nachdem in Kap.16 die Einheit von Jesus und Christus ausgesagt war. Kap.20 stellt das vere homo vere deus dar, und zwar nicht abstrakt, sondern im direkten Zusammenhang mit der Erlösung, anders als durch gerade diesen Jesus Christus kann keine Erlösung sein! Kap.19 stellt

gegenüber: Immanuel=Sohn=Wort=ewiges Leben=Unverweslichkeit =  
 =Freiheit

und als Gegensatz:

Blosser Mensch=Jesus=Josephs Sohn=Knechtschaft=Tod=  
 =Unfreiheit

Folge: Erlösung heisst: wie Jesus Christus ist, so seid ihr, wenn nicht, dann ist die Erlösung unwahr.

Formulierung: laut Ps.82,6: Gott hat dieses Gnadengeschenk schon zu Zeiten des alten Bundes geplant, ja ausgesprochen.

Es kann dem Irenäus, nicht entgangen sein, dass dem Alten Testament die Vorstellung der Identifizierung mit Gott total zuwider ist. Aber darum geht es ihm nicht. Sein Ziel ist, alles so krass zu sagen, dass deutlich wird, dass das Werk Christi umsonst ist und alle Lehren falsch: nisi adunati fuissetis incorruptelae et immortalitati! υἱοθεσία = ἀφθεοσία = filius dei werden.

Alle drei Ausdrücke sind wörtlich genommen biblisch, obwohl ἀφθεοσία in Rö.2,7; 2.Tim,1,10 und ferner in 4.Makk.9,22 und 17,12 und in der abgeleiteten Form Weisheit 12,1 gar nicht in einheitlicher Weise gebraucht ist. Es handelt sich bei Irenäus durchaus um den griechisch gefüllten Begriff, nicht um den gelegentlich versprengten biblischen Ausdruck.

Die Stelle III,19,1 ist anti-ebionitisch. Sie will zunächst die Gottheit des Immanuel sichern. Man hat es also hier eigentlich mit einer Passage über Christus zu tun, erst in zweiter Linie mit einer Aussage über die Erlösten. Klar ist ihm aber dies, dass nackte Christologie, losgetrennt von der Erlösung, gar nicht formuliert werden kann. Dies ist - bei allem schweren Vorbehalt, den man hier machen muss, - methodisch durchaus legitim.



V.Praefatio: uti nos perficeret esse quod et ipse

Dem Wortlaut nach ist hier - im Gegensatz zu III,19,1 - von wirklicher Identifizierung die Rede. Das IV.Buch schloss mit der Unterscheidung zwischen Kindern Gottes und Teufelssöhnen, aufgebaut auf dem freien Willen (IV,39) und der Einheit Gottes (antignostisch), d.h. des Retters und des Richters. V.Praef. nimmt deutlich Bezug auf das Vorhergehende. Der ganze Plan Gottes und die Ankündigung der Vollendung wird kurz skizziert. Das geschieht mit dem Ziel, die "fälschlich sogenannte Gnosis" zu widerlegen, also gegen Valentin u.A. die drei Schritte des göttlichen Verherrlichungs- und Rettungsaktes klarzulegen: 1.der Alte Bund und die Propheten, 2.die Kindschaft in Jesus Christus, 3.die spätere Offenbarung im Reich Gottes. Er empfiehlt, "alles Gesagte noch einmal gründlich durchzulesen", um die zentrale Sache, um die es geht, ungetrübzt verstehen zu können: die Menschwerdung in ihrer direkten Beziehung zu den Menschen, d.h. den Weg Gottes, der direkt bedeutet, dass die Menschen auf diesem Weg mitgenommen werden, so wie im 1.Kap. dann die "Gemeinschaft" mit ihm, dem Lehrer und Erlöser beschrieben wird. Aber der Ausdruck am Ende der Praefatio selbst bleibt eine schwer verzeihliche Abstraktion und Vereinfachung des Heilsgeschehens.

IV,38,4: Nos enim imputamus ei, quoniam non ab initio Dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum Dii

Hier gilt im Wesentlichen das Gleiche wie bei III,19,1 und V.Praef., zumal diese Stelle im grossen Zusammenhang mit V.Praef. steht. Auffällig ist allerdings, dass gerade in diesem Kap. am Anfang Gott in der griechischen Weise beschrieben ist: Deus quidem quum semper sit idem, et innatus, quantum ad ipsum est, omnia possibilia ei. Entweder geht es hier um den Gebrauch der Sprache im apologetischen Sinn, oder es soll nur der absolute Unterschied zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf ausgesagt werden, wie auch in der für uns belangvollen Stelle 38,4. Ein Vorwurf an Gott ist unmöglich, blasphemisch, Gott wusste, was er tat, nur der Undankbare sieht das nicht. Bedenklich ist aber in diesem Kap., dass 3 Ende eine durchaus griechische Selbsterlösung angetönt ist, trotz des passiven Ausdrucks glorificari, das Ziel ist: deus enim est qui habet videri, visio autem dei efficax est incorruptelae: incorruptela vero proximum facit esse deo. Der Undankbar-Ungläubige rärgert auf diese Aussage damit, dass er die Zeit des Wachstums überspringen will. Das würde bedeuten, dass er noch "kein Mensch" geworden ist, also den Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf ignoriert. Soweit wäre die Überlegung befriedigend. Es liegt nun in der Linie des apologetischen Gedankens von 1-3, dass hier in 4 gesagt wird, was am Ende, nach dem Wachstum geschehen wird: primo homines: tunc demum dii. Exakt der gleiche Zusammenhang liegt in

IV,39,2 vor: Quemadmodum igitur erit deus, qui mundum factus est homo?... Oportet enim te primo quidem ordinem hominis custodire, tunc deinde parti cipari gloriae dei,

nur dass hier noch die Lehre über den freien Willen hinzukommt, die aus der antignostischen Stellung zu erklären ist. Immerhin zeigt sich zweierlei: so wie hier, muss geredet werden, wenn man a) apologetisch überhaupt, b) apologetisch vom freien Willen im Speziellen redet. Man findet diese, biblisch wirklich nicht

mehr zu begründende, Haltung, die das ganze 39. Kapitel durchzieht, besonders bei den Alexandrinern wieder. Auffällig ist weiterhin, dass gerade im 38. und 39. Kapitel an den entscheidenden Stellen (Zitate ausgenommen) nur von *deus* - *θεός* die Rede ist, aber nicht von Christus. Folglich ist auch vom Gehorsam der Menschen (39,1+2) in ethisch-synergistischer Weise gesprochen.

Diese Stellen bleiben in der irenäischen Soteriologie ein Fremdkörper. Wenn sie auch im Zusammenhang der Texte gelesen nur ein milderer Urteil herausfordern, so gilt für sie doch leider, was Harnack<sup>60</sup> im Allgemeinen von der Soteriologie gesagt hat, wenn er sechs Gründe aufzählt, weswegen die irenäische Lehre "in so hohem Masse befriedigte". Es ist gerade dieser, für Irenäus nicht typische Aspekt, der in simplifizierter Form später zur Blüte gekommen ist, freilich nicht nur von Irenäus und seiner Interpretation bei Athanasius angeregt, sondern vom Neuplatonismus-Stoizismus befördert.

Die eigentliche Unions-Lehre des Irenäus ist aus der biblischen Sicht der Heils-*οἰκονομία* hervorgewachsen und orientiert sich paulinisch (und unter dem Einfluss der kleinasiatisch-johanneischen Tradition) ganz an Jesus Christus, dem Menschgewordenen und als Mensch Gehorsamen, dem Verherrlichten als dem Erstgeborenen der Auferstehung, durch dessen Menschheit die Menschheit Adams an seiner Herrlichkeit partizipieren kann. Die Frage nach der Logoslehre des Irenäus und der keimhaften Zweinaturenlehre ist damit nicht berührt. In Antwort auf Loofs<sup>61</sup> verteidigt Gilg<sup>62</sup> Irenäus gegen den Vorwurf der Zerreißung der Einheit Christi: "Irenäus könnte hier nur unzweideutig protestieren. Daran, dass Christus beides ist, Gott und Mensch, und dass er Gott und Mensch in vollkommener Einheit ist, hängt alles, hängt die ganze Erlösung des menschlichen Geschlechtes. Die Christologie des gallischen Bischofs erleuchtet sich von seiner Soteriologie her, wie diese seine Soteriologie nur möglich ist im Zusammenhang mit seiner Christuslehre".

Hinsichtlich der vorläufigen Unterscheidung von vier ver-

---

Ann.60 DG I, S.560

Ann.61 Theophilus v. Antiochien, S.91 u. Paulus v. Samosata, Texte u. Untersuch. 1924, S.319

Ann.62 a.a.o. S.37 f

schiedenen Akzenten der Lehre von der Union mit Christus (a. S. 11), kann geurteilt werden, dass Irenäus in seiner Lehre die Typen Nr. 2 und Nr. 3 darbietet. So sehr er christologisch die "rechte" Partei bildet und vertritt, so steht seine Unionslehre in der Mitte zwischen den Extremen Nr. 1 und 4, der individuellen Vergottung und der Sakramentsmystik. \*) (falschen)

Was ist "Theophrast. Praecepta" *Epiphanius*

↓ Irenäus?

## 2. Die Unions-Ethik der Alexandriner.

Die stoisch-gnostisch und in Formen des Neuplatonismus wirkende Akzentuierung der Schule von Alexandria kann nicht im bewussten Gegensatz zum biblischen Katholizismus des Irenäus gesehen werden, nur im faktischen Unterschied, der sich aus der Verschiedenheit der Wurzeln erklärt. Die antignostische Bemühung der alexandrinischen Theologie, kennt kirchlich das gleiche Ziel wie Irenäus. Aber praktisch ist dabei eine ganz andere Theologie entstanden. Wie Philo von jüdischer Warte aus als Opfer des Hellenismus bezeichnet werden müsste, so müssen die Alexandriner als gnostisch-hellnistische Parallelfikturen innerhalb der Kirche beurteilt werden. Pantänus,<sup>63</sup> der das platonische Ideal gehabt haben wird, nur mündlich zu lehren, prägt für Clemens und seine Nachfolger die Figur des "Lehrers", der den Suchenden zu der vollkommenen Gnosis führt, die keines Lehrers mehr bedarf, weil die Gemeinschaft mit dem Göttlichen erreicht ist.

In Hinsicht auf die Entfaltung der Logostheologie der Apologeten durch die Alexandriner, ist Clemens nur als Vorläufer des Origenes interessant. Seine Wirkung geschah durch seinen Einfluss auf Origenes. Etwas anders verhält es sich mit der Unionslehre. Hierzu bietet Clemens mehr und Kühneres als Origenes. Für ihn ist die Vollendung des Lebens die Gemeinschaft mit Gott. Der Eingang zur Gemeinschaft vollzieht sich stufenweise, nicht unähnlich dem stufenweisen Abstieg der gnostischen Erlöserwesen. Ein direkter Zusammenhang mit dem Kommen des Gottessohnes ist dabei nicht betont. Eher ähnelt der Aufstieg zu Gott dem Abstieg des Logos in Form einer Emanation, obgleich auch hier die Gedan-



kenlinie nicht eindeutig ist. Man kann auch nicht sagen, dass die Vereinigung mit Gott ein rein geistiger Vorgang sei, denn Stellen über die Eucharistie sprechen von einer Verknüpfung des göttlichen Logos mit dem Materiellen.<sup>64</sup> Clemens spricht von einer "Aufnahme ins Haus des Vaters", die "Anteil an der Königsherrschaft bedeutet".<sup>65</sup> "Erstgeborene Kinder sind wir, die Pflegekinder Gottes, die wahren Freunde des 'Erstgeborenen'".<sup>66</sup> Gott ist der Handelnde bei dieser Hinwendung zu den Kindern. Es ist bei Clemens durchaus diese biblische Stimme zu hören: "Gott will, dass wir aus Sklaven Söhne werden ἐκ δούλων υἱοὺς ἡμᾶς γενέσθαι βούλεται".<sup>67</sup> Aber man wird bald enttäuscht, wenn man liest, "Ihr könnt das kostbare Heil kaufen... mit einem Schatz, der euch selbst gehört: ἀγάπη καὶ πίστις φωτὶς ἔστιν ἀφίολογος μισθός".<sup>68</sup> Diese Bezahlung nimmt Gott gerne an".<sup>68</sup> Dieser Gedanke kehrt bei Clemens häufig wieder, lässt sich nicht hinwegdiskutieren und wirft ein böses Licht auf die Theologie dieses so sympathischen Philosophen. Begreiflich, dass die Busse eine Rolle spielt, bei Clemens freilich noch ganz unasketisch, aber bei Origenes ganz zur Askese mit ihren Idealen ausgebildet: "Durch Furcht will Christus die Menschen zur Sinnesänderung veranlassen".<sup>69</sup> Ähnlich wie für Paulus das Gesetz, so hat für Clemens zusätzlich noch die Philosophie die Aufgabe, zu Christus zu führen.<sup>70</sup> Wer durch Furcht oder philosophische Erkenntnis - es kann beides heißen - der christlichen Gnosis näher getreten ist, kann sich selbst auf den Weg zum Heil machen: "lasst uns zum Heil eilen, zur Wiedergeburt!"<sup>71</sup> Es fehlen ausdrückliche Erklärungen über die Funktion der Gemeinde bei diesem Vorgang der Heilserkenntnis und Heilsaneignung. Aber das hängt mit der "unkirchlichen"<sup>72</sup> Lebenshal-

---

Anm. 64 Paed. II, 2, 20

Anm. 65 Protr. 82, 5

Anm. 66 Protr. 82, 7

Anm. 67 Protr. 83, 1

Anm. 68 Protr. 86, 1

Anm. 69 Protr. 87, 3

Anm. 70 Strom 1, 5, 28

Anm. 71 Protr. 88, 2

Anm. 72 H. v. CAMPENHAUSEN, a. a. o. S. 42



tung des Clemens zusammen. Trotzdem dürfte H.Chadwicks Rekonstruktion der Meinung über die Funktion der Kirche bei Clemens die Sache treffen, wenn er sagt "Die Kirche ist eine Schule für Sünder (und nicht eine exklusive Gesellschaft der Heiligen), in der die Schüler Christi vom Glauben zum Wissen und weiter zur mystischen Verbindung mit ihm vorschreiten. Sie bedeutet Vergottung und wird durch Askese, Unterdrückung der Lust und ein Handeln in der Liebe erreicht.<sup>73</sup> Am Ende des Protreptikos verheisst Clemens das Eingehen der Gläubigen in die ἀφθαρσία im Zusammensein mit dem Logos. Biblische Klänge, etwa die βασιλεία sind durchaus beigemischt.

Gott "ähnlich zu werden" ὁμοίωσις ist das erste Ziel. In Auseinandersetzung mit Plato<sup>74</sup> findet Clemens bei Plato schon das Wesentliche. Ähnlichwerden geschieht durch Demut (τὴν ὁμοίωσιν ταύτην μετὰ ταπεινοφροσύνης)<sup>75</sup> Wer Gott gefallen will, muss unbedingt und mit allen Kräften auch suchen, so beschaffen zu sein, wie Gott ist.<sup>76</sup> Denn wer "sittsam ist, ist Gott wohlgefällig".<sup>77</sup> Verschiedene platonische Ideale spielen hier eine grosse Rolle, die Leidenschaftslosigkeit, die Liebe. Durch sie wird man Gott ähnlich ἐφομοιονμένη θεῷ,<sup>78</sup> nachdem man wahrhaft engelgleich geworden ist (ἰσαγγελος). Diese σωτηρία bedeutet, dass man ganz platonisch-frei "von den Fesseln des Fleisches und bereits über diese Erde erhaben ist"<sup>79</sup> Clemens ruft hierzu aus: ἀλλ' ἡγιασθε

Anm.73 RGG 3,I,Sp.233 "Alexandrinische Theologie". Nur die Wendung "durch Askese" scheint nicht ganz begrifflich.

Anm.74 Gesetze I, p.643 D.; Clem.Strom.II p.131

Anm.75 Strom.II, 132,1

Anm.76 ebd.,4

Anm.77 Strom.II,p.133,1

Anm.78 Strom.VII,84,2

Anm.79 Strom.VII,86,7

(1.Kor.6,11). "Ihr werdet gerechtfertigt durch den Namen des Herrn". Ihr werdet von ihm so gerecht gemacht, wie er es selbst ist, und ihr wurdet, τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ὡς ἐνὶ μέλει κατὰ δύναμιν ἀνεκράθητε".<sup>80</sup> Soweit klänge alles, was sich auf 1.Kor. 6,11 bezieht, noch wie ein paulinischer Ansatz, aber im nächsten Absatz<sup>81</sup> fällt Clemens wieder in den Synergismus zurück. Zwar wird die Kirche ein geistlicher Leib genannt und auch Matth.5,48<sup>82</sup> "vollkommen sein, wie der Vater vollkommen ist" zitiert, aber es wird alles davon abhängig gemacht, οὐκ ἀφαιρέσεις τὰς ἁμαρτίας καὶ ἀμνηστιακοῦντες καὶ ἐν τῇ ἐφεσθῇ ἀπαθείας καταβιοῦντες. Ein vollkommener Gnostiker ist wie ein vollkommener Arzt oder vollkommener Philosoph. Aber trotzdem ist die Vervollkommnung nicht absolut: ἀλλ' οὐδὲν τούτων καὶ τοι μέγιστον ὁ εἰς ὁμοιοῦτητα θεοῦ παραλαμβάνεται (oder ist dies nur formelhaft?) Es ist unmöglich, dass jemand so vollkommen ist, wie es Gott ist. Aber der Vater will, dass wir im Gehorsam gegen das Evangelium leben. Christus ist in diesen Zusammenhängen als Lehrer genannt, aber nicht nur als Subjekt des Lehrens, sondern als Objekt des Lebens, das nach dieser Lehre lebt und ihm, dem Lehrer, sich nähert. Die Vereinigung mit Christus ist individuell, auch wenn die genannten Sätze zunächst in Pluralform sagen, was für alle gültig ist (denn das Heil ist für alle da!), so sind doch die entscheidenden Schlussätze jeweils eine Art Lobpreis auf "den" wahren und vollkommenen Gnostiker, zu dem Clemens seine Schüler einzeln heranbilden wollte. Die Vereinigung mit Christus ist aber unbefriedigend, denn Christus, dessen menschlicher Gehorsam nicht einmal besonders genannt wird, ist selten mehr als ein Lebensideal, das die Moral hochhält und die ethischen Leistungen anspornt. Freilich muss sogleich gesagt werden, dass sich hierin nicht die Bestimmung des Logos nach Clemens erschöpft. Aber dies ist die Funktion des für die subjektive Heilsaneignung wichtigen Logos-Christus'. Der "andere", prae-existente Logos gehört in die Gottesspekulation, die von der Idee der Vereinigung losgelöst ist.

Das Ziel des Gnostikers ist in einer Stelle in den Stro-

Anm.80 Strom.VII, 87,1

Anm.81 VII,88,4

Anm.82 zum ersten Mal in dem Zusammenhang d.Vergottungslehre der Väter bei Clemens?

mateis, die reich mit Zitaten der Griechen versehen ist, schön zusammengefasst:

"Mit Recht sagt auch Plato (Sophistes, aber nicht wörtlich), dass derjenige, der die Ideen zu schauen im Stand ist, als Gott unter den Menschen leben werde; der Geist ist aber das Gebiet der Ideen<sup>83</sup> und der Geist ist Gott. Den also, der den unsichtbaren Gott zu schauen im Stande ist, hat er einen unter den Menschen lebenden Gott genannt. Und im Sophistes hat Sokrates den Gastfreund aus Elea, der Kenntnis der Dialektik besitzt, als Gott bezeichnet, so wie nach dem Wort des Homer: 'die Götter in Gestalten von wandernden Freunden' von Stadt zu Stadt gehen. Denn wenn eine Seele über die irdische Schöpfung emporgestiegen<sup>84</sup> und für sich allein ist und mit den Urbildern verkehrt, so wie es bei dem im Theaitetos geschilderten "obersten Führer" der Fall ist, dann ist er bereits gleichsam zu einem Engel geworden<sup>85</sup> und wird mit Christus zusammen sein<sup>86</sup> So ist einer, der zu schauen fähig ist, der seinen Blick immer auf den Willen Gottes richtet (Strom IV, 157, 2). Die andern flat-tern als Schatten im Totenreich<sup>87</sup> Deshalb bedeutet auch der Glaube an ihn und der Glaube durch ihn, dass man etwas Einheitliches wird, indem man ohne jede Ablenkung in ihm vereinigt ist" (vgl. 1. Kor. 7, 35)

Gleich Gott zu werden, durch die *θεωρία* bedeutet, nicht, wie schon aus den oben angeführten Stellen ersichtlich war, dass das Geschöpf mit dem griechisch-verstandenen Gott-Vater, dem Einen, identisch wird. Vielmehr gibt es zwei Stellen in den Stromateis, die davon sprechen, dass der durch Christus Gewonnene *ὡς εἶναι τρίτην ἢ τὴν θεῖαν εἰκόνα*.<sup>88</sup> Dieses "dritte Bild" bringt doch deutlich genug zum Ausdruck, dass es Clemens im letzten Grunde nicht um eine pantheistische Verschmelzung zwischen Geschöpf und Schöpfer gehen kann.

Darum kann es nicht sein, dass die Theorie des Clemens sich ganz in der griechischen Denkweise des Platonismus erschöpft. Tatsächlich lassen sich auch einige wenige Stellen finden, die der biblisch-objektiven Lehre der Einpflanzung, resp. participatio im

Ann. 83 vgl. Strom V, 37, 3; ARISTOTELES de anima III, 4

Ann. 84 PLATO, Staat, VII, p 525

Ann. 85 Matth. 22, 30

Ann. 86 Phil. 1, 23

Ann. 87 vgl. HOMER, Od. 10. 495, Odysse Vers 485ff u. V. 495 f u. Jer. 33, 5

Ann. 88 Strom VII, 16, 6, auch 13, 2



Leibe Christi sehr nahe kommen:

Strom VI,2,4: in bewusster Abgrenzung gegen die Griechen wird so gelehrt:

"Unsere Erkenntnis und der geistige Park ist aber unser Heiland selbst, in den wir eingepflanzt werden (εἰς ὃν κατὰ φύτευόμεθα), indem wir aus unserem alten Leben in das gute Land versetzt und verpflanzt werden (vgl. Röm. 11,17). Die Veränderung des Pflanzbodens trägt aber zu einer reichen Ernte bei. Licht und die wahre Erkenntnis ist also der Herr (vgl. Joh. 8,12), in den wir versetzt wurden μετετέθημεν".

Die beiden Passivformen mit εἶς m. Akkus. sind selten und entsprechen nicht der subjektiven Ethik, die im Grossen die Unions-Vorstellung des Clemens bildet. Hätten wir den "Didaskalos", der als 4. Buch geplant war, noch erhalten, so wäre vielleicht mit mehr Stellen dieses Inhaltes zu rechnen gewesen. Man scheint sich in der Clemens-Forschung trotz der weit auseinandergehenden Urteile darin einig zu sein, dass die Stromateis zwar apologetisch ausgerichtet, nicht aber letztlich konkrete Verkündigung sein wollen; sie sollen es dem Aussenstehenden schwer machen, sich in den "Teppichen" zurecht zu finden, dem beginnenden Gnostiker aber erleichtern, das Evangelium zu verstehen, d.h. die Freiheit zur Gemeinschaft mit Gott in der ἀπάθεια zu gewinnen.

Es soll in diesem Zusammenhang gesagt werden, dass es eine feste Meinung des Clemens gewesen zu sein scheint, dass das Evangelium nicht "direkt" erklärt oder durch Schriften verbreitet werden könne. Hierin berührt er sich tatsächlich mit der neutestamentlichen Konzeption selbst und Plato, die beide die lebendigen Zeugen, nicht die systematischen Schriften verlangen. - Darum kann man ihn aber auch weniger bei dem belangen, was er nun wirklich schreibt.

Clemens benützt den Ausdruck κοινωνία oft.<sup>89</sup> Unter verschiedener Benützung von μεταλαμβάνειν und den in den obigen Zitaten genannten Ausdrücken ist auch ihm ein Partizipieren am Leibe Christi nicht fremd, u.a.: καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφ' θαρσεύας.<sup>90</sup> Aber er ist nie zu

Anm. 89 vgl. dazu die Stellen bei W. ELERT, Abendmahl und Kirchengemeinschaft, der aber Clemens einen "extremen Spiritualisten" nennt, S. 23

Anm. 90 Paed. II, 19



einer wirklich christologischen Begründung durchgestossen, weshalb auch eher Origenes als er später geschätzt und zitiert wurde, wohl weil Origenes als orthodoxer angesehen wurde.<sup>91</sup> Das Interesse des Clemens galt nicht der Gnosis, sondern dem vollkommenen Gnostiker, also auch nicht Christus selbst. Hätte er die Stelle Matth. 5,48 so ausgelegt, dass Christus selbst der wahre Gnostiker ist, dann hätte seine Theologie eine ganz andere Wendung genommen. Diese Wendung ist erst, angebahnt bei Athanasius, bei den Kappodoziern eingetreten, aber bei ihnen zugleich in die Bahnen der entstehenden Mystik gelenkt worden. Clemens bricht zwar im Prinzip mit der Unterscheidung zwischen Pistiker und Gnostiker, aber bei seinen eschatologischen Vorstellungen klingt die, schon in den Märtyrerakten vorhandene, Theorie an, dass der gewöhnliche Gemeindeglaube nach dem Tode einen Zwischenaufenthalt durchmachen muss, während der wahre Gnostiker unmittelbar in die Herrlichkeit eingehen wird.<sup>92</sup> Das Interesse ist vor allem subjektiv: wie werde ich ein Gnostiker? Wer ist ein Gnostiker? Clemens unterscheidet sich in der Beantwortung dieser Frage aber von der neuplatonischen Mystik, indem für ihn die *ἐκστασις* der Peripatetiker und der Mysterienlehrer keine Rolle spielt. Im Gegenteil, Clemens' Ethik ist zum Teil von wirklich biblischer Nüchternheit geprägt. Aber der Mensch und seine Zukunft steht so im Zentrum der Theologie, dass eher das sokratische *πρῶτον ἀρετῶν* als die biblische Inkarnations- oder Rechtfertigungslehre zu hören ist.<sup>93</sup>

Anm. 91 vgl. E. MOLLAND, The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology, 1938

Anm. 92 vgl. Strom I, 20; II, 2, 8; V, 1, 1 ect.

Anm. 93 HARNACKs Urteil DG I, 646 und 647 ist unverständlich: "die Gefahr der Verweltlichung ist in der gebundenen Auffassung des Irenäus, welche Autoritäten in Geltung setzt, die mit dem Evangelium nichts zu tun haben, und Heilstatsachen aufrichtet, welche verwirren, nur andersartig, aber nicht geringer" als bei Clemens.

*No knowledge  
Vetter and H. Chadwick  
in Clem. Alex' or of  
Dionysius & Harnack*

Origenes hatte keinen weiten Weg, von dieser Grundlage her zur Askese zu kommen. Die selige Vereihigung mit Gott in der Leidenschaftslosigkeit kann asketisch beschleunigt werden. Sie hängt zwar nicht von der Askese ab, denn auch die Bösen werden schliesslich zu Gott emporentwickelt werden, weil der *ἐπιὼς ἄνα θεός* -Vater, der *ἀντόθεος* letztlich keine Trennung zulassen kann. Trotzdem wird in den Bahnen der platonischen Ethik die stufenweise Erhöhung zu Gott gelehrt, auch wieder im Dreitakt der Leib-Seele-Geist-Teilung. Der Gedanke selbst ist aber nicht ganz klar. Denn Plato gegenüber wird die absolute Einheit Gottes in sich selbst vertreten, und doch ist der Logos *δεύτερος θεός*, dem wiederum der Heilige Geist untergeordnet ist. Eine wirkliche Identifizierung des Geschöpfes oder gar des Alls mit dem einen Gott-Vater liegt Origenes ebenso fern wie Clemens.<sup>94</sup> Aber alles ist durch Gottes Handeln im Logos "positiv" geworden. Ja, man kann noch mehr sagen: durch Erkenntnis und Liebe zu Gott wird dem Geschöpf klar, wie optimistisch es sein kann. Die Teufel und Dämonen sind bereits durch Christus niedergeworfen, auch sie gehören schon zu dem Bereich, der durch die *ἀποκατάστασις* positiv ergriffen wird. Dies haben die griechischen Philosophen nicht gesehen, sagt Origenes. Dies konnte erst im Erscheinen des Logos klar werden. Aber zugleich wird alles, was eine positive Christologie sein könnte, wieder relativiert, denn Origenes sieht in Christus nicht wie Irenäus den einmaligen und abschliessenden Rettungsakt Gottes für seine Welt, sondern nur einen unter anderen, wohl den höchsten, aber nicht den einzigen und vielleicht nicht den letzten. Also auch bei ihm ist alles auf den Menschen und seine Sälligkeit, resp. Vereinigung mit Gott angelegt und es ist für den denkenden Menschen nur nötig, sich an den bereits vorhandenen Wahrheiten aufzurichten, gleichgültig, ob dies die einzigen und letzten Wahrheiten sind oder nicht. Krass gesagt: es ist jetzt in dieser Weltzeit Christus, der Logos, der Retter, in einer anderen mag es ein anderer sein. Aber man kann Origenes in dieser Ansicht auch bis zu einem gewissen Grade verteidigen.

Anm. 94 vgl. Strom VII, 15, 88, trotz der Aussagen über die wirkliche Vergottung VII, 10, 56, 16, 95 usw.

Seine Zeitbegriff widerspricht dem Hebräischen so sehr, dass seine griechische Sprechweise heterodoxer klingt, als sie evtl. gemeint ist. Christus ist ja *θεός*, er ist als Logos-Seele durchaus ewig. Er ist unmittelbar aus Gott gezeugt und darum mit allen Lehrern und Philosophen gar nicht zu vergleichen. Es ist bekanntlich umstritten, wie weit der Gedanke der Subordination des Logos bei Origenes ausgebildet ist. Es stehen sich im Wesentlichen folgende Gedanken gegenüber:

der Logos ist *ὁμοούσιος*  
mit dem Vater  
er ist *θεός*  
er geht wie das Licht aus  
dem Vater hervor: sicut  
splendor generator ex luce  
er tut das ewig, ohne Be-  
ginn und Ende  
Maria ist *θεοτόκος*

der Logos ist *δεύτερος θεός*  
er ist nur *θεός* nicht *ὁ θεός*  
er ist nicht *ἀγέννητος* wie der  
Vater  
Er ist in zwei Naturen: Der Logos  
leidet nicht, aber der Leib Jesu.  
Das "Entscheidende" am Logos ist  
als präexistente Seele aber schon  
vorher dagewesen, Inkarnation=Ver-  
bindung, nicht Menschwerdung

Die Verbindung des Logos mit dem Leib Jesu (*θεάνθρωπος*) ist, zunächst nicht unähnlich wie bei Irenäus, der Realgrund der Erlösung:

"Denn Jesus selbst und seine Jünger wollten, dass die Gläubigen bei Annahme seiner Lehre nicht nur seiner Göttlichkeit und seinen Wundern glauben sollten, gleich als ob er nicht teilgenommen habe an der menschlichen Natur, auch nicht jenes Fleisch angenommen habe, das in den Menschen "wider den Geist gelüftet" (Gal. 5, 17). Sie sahen ja, dass die Kraft, die zur menschlichen Natur und zu menschlichen Nöten herabgestiegen war und menschliche Seele und Leib angenommen hatte, infolge des Glaubens(!) daran ebenso zum Heil der Gläubigen beitrug, wie das Göttliche, das in Jesus war. Sie erkannten, dass in ihm die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen ihren Anfang genommen, damit die menschliche durch enge Verbindung mit dem Göttlichen selbst göttlich werde, nicht nur in Jesus, sondern auch in allen den Menschen, die zugleich mit dem Glauben(!) ein Leben beginnen, wie es Jesus lehrte, ein Leben, das alle zur Freundschaft mit Gott und zur Vereinigung mit ihm hinaufführt, die nach den Geboten Jesu wandeln" (c. Cels. 3, 28) (vgl. 2. Petr. 1, 4)

Es scheint hier, als die Fleischwerdung des Sohnes durchaus mehr als der noetische Grund der Rettung und Vergottung. Es scheint, als sei das menschliche Leben des Gottessohnes als Partizipation am Leben der Menschheit die eigentliche Rettung. Und dies ist auch



die erste Absicht. Aber diese Erkenntnis ist nur sozusagen die "untere" Stufe des Glaubens. In Wahrheit geht es um einen geistigen Vorgang. Der Logos-Sohn als ewig-erste Schöpfung Gottes ist der Erste, der - trotz *ὁμοούσιος* - dem Schöpfer gegenübersteht. Er ist der Anfang der Emanation d.h. also zugleich schon ein Glied der unendlichen Vielzahl von Geschöpfen, die nach ihm geworden sind. Die Unterscheidung zwischen Christus, dem ewigen Logos-Sohn, und den Christen ist folglich im letzten Grund nur quantitativ-zeitlich. Der eine Mensch Jesus, mit dem der Logos sich vereinigt hat, ist signifikant für die gottgewollte Möglichkeit der Verschmelzung von Gott und Mensch. Er ist darum doch nicht mehr als der Lehrer oder das Vorbild, dem es nachzustreben gilt, der Zielpunkt der asketischen Ethik. Es geht darum, dass die Menschen so leben, dass sie wie Christus die Gerechtigkeit lieben und durch ihn so werden, wie er ist. "Will jemand viele Leiber sehen, die mit göttlichem Geist erfüllt und *ἀνάλογον ἐκείνῳ τῷ ἐνὶ Χριστῷ* allerwärts dem Heil der Menschen zu dienen bemüht sind, dann darf er nur jene betrachten, die in der ganzen Welt die Lehre Christi verkünden (*διδάσκοντας τὸν Ἰησοῦ λόγον*) und dabei von Irrtum sich freihalten und ein tugendhaftes Leben führen, *χριστοῦ καλονμένους*"<sup>95</sup> "Wir wissen, dass Christus auf die Erde gekommen ist und sehen zugleich, dass durch ihn viele Christus geworden sind in der Welt, die genauso wie er die Gerechtigkeit lieb haben (*ὅτι δι' αὐτὸν πολλοὶ χριστοὶ μετόνομασιν ἐν τῷ κόσμῳ*)" Freilich ist dies nicht ohne die Inkarnation möglich, denn nur durch sie ist Christus als der Lehrer sichtbar geworden, d.h. das Göttliche greifbar. So antwortet Origenes dem Celsus auf die Frage, was das Herabkommen Gottes für einen Sinn gehabt hätte: "Er übersieht, dass nach unserer Lehre der Sinn des Herabkommens" ist, 1. die "verlorenen Schafe des Hauses Israel zu bekehren", 2. "wegen ihres Ungehorsams von ihnen das Reich Gottes zu nehmen und anderen Arbeitern... zu geben",<sup>96</sup> 3. "an allen Orten Heilung zu brin-

Anm. 95 a. CELS. VI, 79  
Anm. 96 c. CELS. IV, 3



gen",<sup>97</sup> 4. "von allem Elend zu befreien... er will, dass die durch seine Erkenntnis in unsern Seelen entstehende Seligkeit in uns fest wurzele, und bewirkt deshalb durch Christus und sein Wort, das ewig bei uns bleibt, ἀναλαμβάνειν ἡμᾶς τὴν πρὸς αὐτὸν οἰκείωσιν" (IV,6)

Die langsame Aufnahme in den seligen Bereich des Göttlichen vernichtet progressiv die materielle Seite des Leibes Jesu. Der Logos wurde Fleisch, um die Fleischlichen ihm gleichförmig zu machen und dann auf die Stufe zu erheben, die er gehabt hat, bevor er selbst Fleisch wurde. Dieser Vorgang<sup>98</sup> ist nicht wie die irenäische Rekapitulation zu verstehen, sondern wie eine neuplatonische Emanation. Die Folgerung ist dann auch logisch, dass der wahre Gläubige sich nicht so sehr um die Menschheit Jesu zu kümmern hat, wie vielmehr um die ewige, präexistente Weise des Logos, der er selbst gleichgestaltet werden soll. Hiermit ist ein zentraler biblischer Bestandteil der Verkündigung übergangen. Eine Inkorporation in den Leib Christi kann es darum auch bei Origenes im biblischen Sinne nicht geben. Erlösung ist Entmaterialisierung, Emporheben aus der μεταίωτης in die leiblose Ewigkeit. Auch der (persönliche) Leib Jesu wird vergottet, d.h. aufgehoben. Folglich ist die Vereinigung der beiden Naturen in Christus nicht der Schlüssel für die Vergottung des Menschen. Die Vergottung des Menschen geschieht in keiner Weise durch die objektive Menschwerdung Gottes, sondern nur durch die Erscheinung Gottes im Menschen und durch die Wunder, die er als Mensch getan hat und besonders durch seinen Tod, der ein Lösegeld an den Teufel war, der die Vergottung verhindert hat, die ursprünglich schon da war; incarnatus est, cum deus esset, et homo factus mansit quod erat, deus.<sup>99</sup> Da die Menschen als mit Gott letztlich ὁμοούσιοι<sup>100</sup> gedacht sind, also in qualitativ dem gleichen Verhältnis zu Gott stehen wie Christus, ist auch der Gedanke der Christus-Werdung im origenistischen System folgerichtig. Zum ersten Mal begegnen

Anm.97 c.CELS.IV,4

Anm.98 c.CELS.6,68

Anm.99 de princ.I.praef. 4

Anm.100 de princ.II,9,1

wir hier der präzisen Aussage, dass Vergottung Christuswerdung bedeutet, was bei Irenäus und seinen Vorgängern nicht deutlich war. So wie Christi Tod und Auferstehung erst die Rück-Vergottung seiner selbst bedeutete, so geschieht die Erlösung der Menschen erst durch und nach dem Tod. Erst die Entleiblichung führt mit Christus hinauf durch alle Stufen zum *νόῳ*, zur Herrlichkeit der Gottessöhne.<sup>101</sup> Die Vorstellung des Origenes von der Union mit Christus ist also gelöst:

- a) von der *ἐνανθρώπις*<sup>102</sup> als Menschwerdung einmaliger Art, als Gott in der Zeit, als dem tatsächlich objektiven Heilsgeschehen, b) von dem menschlichen Leben und Gehorsam Christi, c) von dem Kreuzestod als Sühne- und Heilstat, d) von der Verbindung der beiden *ψύσεις* in Jesus Christus, (weil sie nur zeitgebunden ist).

Vielmehr ist die Union mit Christus:

- a) ein geistiger Erkenntnis-Vorgang, b) eine durch Annahme der gleichen Eigenschaften, die Jesus hatte (Liebe zur Gerechtigkeit ect.), gewirkte Christuswerdung, c) eine durch Gebet und Askese gewirkte Erleuchtung, die den Leib niederkämpft, d) eine durch das Vorbild des Todes und der Auferstehung des Logos-Sohnes gewirkte Hoffnung, in den Himmel zurückzukehren.

Die Sakramente spielen bei diesem Vorgang keine bedeutsame Rolle, sie bilden genauso die untere Stufe der Erkenntnis, wie es die Anschauung des leiblich-menschlichen Lebens Jesu Christi ist. Die Hoffnung auf Union mit dem präexistenten Logos richtet sich an der Erkenntnis aus, dass jede Menschenseele präexistent und also für die Union schon prädestiniert ist. Dies gilt als das objektive Faktum der sonst subjektiv zu erlangenden Union. Die Allegorese war die einzige exegetische Methode, die Origenes bei der Auslegung der Bibel zu diesen Ergebnissen bringen konnte. "Es ist erschütternd zu sehen, mit welcher Energie, mit welchem Mass von wissenschaftlichem und menschlichem Ernste dieser

Anm.101 de princ.II,10,4

Anm.102 LOOPS DG 155 sagt, dieser Ausdruck käme bei Origenes u. Hippolyt zuerst vor.

grosse und fromme Gelehrte die Arbeit eines Lebens daran setzt, die Wahrheit des einen, heissgeliebten Buches zu entsiegeln, fest davon überzeugt, auf seinem Wege immer tiefer in ihren Gehalt einzudringen, und wie er in Wirklichkeit doch ganz in den Voraussetzungen seiner gnostisierend-platonisierenden Weltanschauung befangen bleibt, unfähig, das, was ihn vom Alten und Neuen Testament trennt, jemals auch nur in den Blick zu bekommen" sagt H.v.Campenhausen.<sup>103</sup>

Clemens, wohl noch weiter vom biblischen Zeugnis entfernt, hat sich über die Vergottungslehre nicht nur mehr ausgesprochen, sondern ist einer möglicherweise biblisch zu begründenden Inkorporationslehre doch um ein Stückchen näher. Aber diese beiden Begründer der alexandrinischen Theologie bahnen den Weg zur Entwicklung einer subjektiv-individuellen Unions-Hoffnung, die nur in der Vorstellung von dem präexistenten Logos zu einer allgemeinen Heilshoffnung für die Kirche zusammengefasst ist, d.h. in anderen Worten: die Unionslehre hängt nun an der Logoslehre und zwar derart, dass die Gemeinschaft der Gläubigen nicht mehr als Leib Christi in eins zusammengefasst ist, sondern in der Einheit und Allheit des Gottvaters. Die Union ist keine Inkorporation, sondern eine Transportation in den seligen Urbereich des Vaters, nicht Identifizierung mit dem Vater, wohl aber mit Christus, dem Logos, der ja mit dem Vater nicht eins ist, trotz der Bemühung, ihn so zu verstehen und zu lehren. Die beiden Figuren Gregor Thaumaturgos und Dionysius v. Alexandrien weisen die Richtung, in der das monarchianische und subordinatianische Element der Alexandriner, vor allem des Origenes, ausgebildet werden konnte.

Die Analyse des Weges der Unionslehre im 3. Jahrhundert ist darum nicht einfach, weil man nicht sagen kann, dass die Logoslehre schlechthin gesiegt habe. Der orthodoxe Mittelweg des Westens (Streit der beiden Dionyse) und endlich die gewisse Verschmelzung der kleinasiatischen Linie mit der origenistischen Rechten bei Methodius verkomplizieren die Lage sehr. Es lässt sich bei einiger Vereinfachung aber so viel sagen, dass es neben Irenäus mit seiner doppelseitigen Tradition und den Alexandrinern

mit ihrer doppelseitigen Nachwirkung noch eine dritte Quelle für die Konzeption der Unionslehre gibt, nämlich die katholischen Väter, die ihrerseits Schüler des Irenäus sind. Eine Sonderstellung nimmt nur Tertullian ein, weil er inhaltlich ähnlich zur ethischen Richtung der Unionsvorstellungen gerechnet werden muss wie die Alexandriner.

### 3. Die Unions-Mystik der Abendländer des 3. Jahrhunderts.

Der Stoiker Tertullian, der Schüler des Irenäus,<sup>104</sup> ist ein Bindeglied zwischen den alten Apologeten<sup>105</sup> einerseits und der kleinasiatischen Tradition der *οἰκονομία* andererseits mit der entstehenden altkatholischen Kirche. Seine Logos-Theologie kann hier nicht abgehandelt werden. Hätte sie irgendwelche direkten Folgerungen auf eine Unions- oder Erlösungslehre gestattet, so wäre sie freilich wegen der Personen-Substanzenlehre sehr belangvoll. Diese Verbindung liegt aber nicht vor.<sup>106</sup> Aber durch seinen grossen Einfluss hat er eine indirekte Wirkung auf die Ausprägung der Unions-Lehre gewonnen. Inhaltlich gehört er dadurch gar nicht in die Gruppe der frühkatholischen Väter, sondern eher in die Mitte zwischen die Apologeten und die Alexandriner. Wie

---

Anm.104 vgl. *Adversus Valentinianos*

Anm.105 beeinflusst von JUSTIN, *Dial. Tryph.* vgl. *Apologeticum*, vgl. J. LORTZ, *Tertullian als Apologet*, I, 1927

Anm.106 vgl. HARNACK DG I, 346 Anm.1: "Bei Tertullian fehlt er (der Vergottungsgedanke) fast vollständig. Dies erklärt sich daraus, dass dieser wundersame Mann im Grunde seiner Seele ein altmodischer Christ gewesen ist, dem das Evangelium conscientia religionis, disciplina vitae und spes foederis war und der sich keineswegs an neuplatonischen Gedanken erbaute, vielmehr in den Vorstellungen 'Gebot, Leistung, Verfehlung, Strafe, Vergebung, Saeculum, Paradies' lebte".



für die letzteren sind ihm Gerechtigkeit und Güte Gottes wesentliche Themen seiner Theologie. Das Ausgehen des Sohnes ex deo ist auch für ihn eine Emanation und der Sohn ist *derivatio totius et portio*.<sup>107</sup> Doch so wie Origenes<sup>108</sup> den Logos vom Vater wie den Glanz vom Licht ausgehen lässt, so schon Tertullian.<sup>109</sup> Seine römischen Einflüsse, d.h. die Betonung der *regula fidei* in der anti-monarchianischen Diskussion trennen ihn aber von der wirklichen Nachbarschaft zu den Alexandrinern. Origenes hinwiederum trennt von Tertullian die Bemühung, keinen Inferiorismus aufkommen zu lassen. Tertullians Lehre von der Sünde - von Seneca geprägt - ist die naiv-christliche Idee einer anlagemässigen Vererbung. Wie die daraus folgenden Sünden vergeben werden, wird in den zwei Schriften *De paenitentia* und *De pudicitia* verschieden beantwortet. Die Bedeutung der Taufe zur *remissio* der Sünden tritt hier auf den Plan. Vom Moment der Busse als subjektiver und der *remissio* als objektiver Aktion in der Taufe begleitet die *gratia* den Gläubigen.<sup>110</sup> Der Heilige Geist wirkt - wieder ähnlich wie in der pneumatischen Lehre der Apologeten - als *inspiratio* der Kraft Gottes. Es bahnt sich hier der katholische Gnadenbegriff an, der die ganze Problematik vom *liberum arbitrium*, *vitium originis*<sup>111</sup> und der Quantität der Sünden unweigerlich heraufbeschwört, weswegen man Tertullian wirklich Gram sein muss. Nach dem Empfang der Taufgnade ist freiwilliges Opfer in Form von Askese und Selbsterniedrigung die Parole. Das Martyrium ist die höchste Form dieses Opfers und zieht seinen Lohn nach sich.<sup>112</sup> Den schon bekannten Gedanken finden wir hier wieder, dass die Märtyrer von den normalen Christen dadurch unterschieden sind,

---

Anm.107 Adv.Prax.9

Anm.108 de princ.1,2,4

Anm.109 Adv.Prax. 8,13 und Apol.21

Anm.110 de bapt 8 und 10

Anm.111 de anima 41

Anm.112 de bapt.16, Resurr. 43

dass sie nach dem Tode zum sofortigen Eingang in die Herrlichkeit privilegiert sind, während die anderen bis zum letzten Tag in der Unterwelt Strafen erleiden müssen, aber für Fürbitten empfänglich sind.

Tertullian, ungleich weniger spekulativ als die östlichen Väter, vertritt im Hauptsächlichen zunächst den Kirchenbegriff des Irenäus, lehnt aber am Ende seines Lebens die episkopaler hierarchische Form ab, vor allem im Zusammenhang mit der Frage der Sündenvergebung.<sup>113</sup> Die Kirche ist geistgewirkt, ihre Glieder sind untereinander in Gemeinschaft. Es ist interessant, ganz im Allgemeinen zu beobachten, dass die Unionslehre mit Christus da zu fehlen scheint, wo die Gegenwärtigkeit der Kirche das Thema ist, dass sie aber da auftritt, wo die unmittelbare Verbindung der Gläubigen resp. Gnostiker zum Hauptgedanken gemacht wird. Bei Tertullian ist das erstere der Fall.<sup>114</sup> Erst bei Athanasius sollten beide Gedanken bis zu einem gewissen Grade verbunden werden.

Die tertullianische Prägung der novatianischen Trinitätslehre zeigt, dass Tertullians Adv.Prax. einen grösseren Einfluss auf die Entfaltung der Trinitätslehre gehabt hat, als Hippolyt. Und doch ist nun gerade Hippolyt ein entscheidender Durchgangspunkt der irenäischen Kirchen- und Unionslehre in Richtung auf eine Verschiebung der irenäischen Konzeption zur katholisch-mystischen Unionsidee. Er hat wesentlich dazu beigetragen, dass eine Unionsvorstellung Gemeindeglaube werden konnte. Aber sein Interesse ist gegenüber der grossen und weitgespannten antihäretischen Theologie des Irenäus spezialisiert auf einen Teilaspekt der irenäischen Partizipationslehre: auf die Betrachtung des *καὶνὸς ἀνθρώπου* und also der Kirche als der Versammlung der Heiligen, Getauften, Sündlosen, Geistbesitzenden und durch den hierarchischen Episkopat mit den Aposteln Verbundenen. Das vorwiegende Interesse für die Gegebenheit der Kirche zeigt sich auch in Hippolyt's Ablehnung des naiven Chiliasmus, worin er sich mit Tertullian berührt. Das heisst nicht, dass er die eschatologische Verheissung beisei-

Anm.113 De pudicitia 21

Anm.114 Trotzdem kennt Tertullian auch die Vorstellung einer Beziehung des einzelnen Menschen zu Christus als dem Bräutigam.

te geschoben hätte, im Gegenteil, von daher erhält die Kirche in ihrer weltabgewandten Stellung, die Taufe in ihrer Wirkung, der Märtyrer in seiner Not, der Klerus in seiner Stellung und die Kirchengenossenschaft in ihrer Strenge überhaupt erst Sinn und Bedeutung.<sup>115</sup> Hippolyt geht in den Bahnen des Irenäus,<sup>116</sup> aber in einer anderen geschichtlichen Situation und mit anderer Frontstellung. Die Kirche ist für ihn Gemeinschaft der Heiligen, realisiert durch die Taufe, die reinigt und Wiedergeburt durch den Geist geschehen lässt. Sie ist Braut und Leib Christi,<sup>117</sup> aber wie die Auslegung des Hohenliedes sagt,<sup>118</sup> gemeinsam mit der Synagoge. Sie erwartet, in das "Heilige Land" zu kommen,<sup>119</sup> in das Paradies,<sup>120</sup> das das Urbild der Kirche ist, also ihr Ziel.<sup>121</sup> Kirche und Reich Gottes sind aber nicht zu identifizieren.

Eine eigentümliche Vorstellung ist die Idee von der Kirche, die immerfort das Christuskind gebiert, als Vorgang der Verkündigung durch die ganze Ökumene. Hamel urteilt: "In der Gestalt des Weibes (Apok. 12) tritt die Kirche als personale Grösse neben Christus, sie führt sein Werk fort, indem sie den Logos verkündigt, dies kann sie jedoch nur, weil er in ihr und durch sie redet. Die Kirche ist nur, sofern sie in Christus ist; ebenso gehört zu Christus infolge seiner Eigenschaft als Logos das Reden und Handeln in und durch die Kirche notwendig hinzu."<sup>122</sup> Eine direkte Aussage über die Vergottung der Kirche findet sich ausser in der "klassischen"<sup>123</sup> Stelle Ref. X, 34<sup>124</sup> nicht. Aber doch bie-

Anm. 115 Eine ausgezeichnete Analyse gibt das Buch von A. HAMEL, Kirche bei Hippolyt von Rom, 1951, dort auch die neuere Lit., allerdings mehr in Form einer Darstellung ohne kritische Auswertung.

Anm. 116 vgl. HAMEL, a.a.o. S. 19, 36f., 37-39, 81, 83f., 137, 140, 143, 164, 173, 178, 184, 187, 203 Anm. 4, 205f., 208, 213f., anders allerdings: 81, 119, 127ff., 189. HAMELs Irenäus-Interpretation fusst weitgehend auf Bonwetsch.

Anm. 117 Komm. zu Daniel, I, 16 u. Gr. Fragm. 26 zu Prov.

Anm. 118 vgl. Origenes, Athanasius und dann Ambrosius

Anm. 119 Seg. Mos. 15, 3

Anm. 120 Komm. zu Daniel I, 17, 5 f

Anm. 121 vgl. HAMEL a.a.o. S. 45 zur Ähnlichkeit mit Kap. 12 d. Diognet-briefes.

Anm. 122 a.a.o. S. 57

Anm. 123 HARNACK, Grundriss, S. 135, dort sagt er, Hippolyt hätte bei der Auffassung der durch Christus herbeigeführten Vergottung "Das rationale Schema (die Erkenntnis erlöst) doch eingeflochten, DG I, 614 heisst es hingegen bei der gleichen Stel-

tet die Theorie über das Zusammengehören der Kirche und Christus in der Folge der irenäischen Lehre genug Unterbau für eine eigentliche Unionslehre. Der irenäische Kirchenbegriff hat sich verhärtet und folgende Charakterisierung ist jetzt gültig:

- a) das Urbild der Kirche: das überirdische, unweltliche Paradies,<sup>125</sup> es ist die Versammlung der Gerechten,<sup>126</sup> die Gemeinschaft mit Gott, das geistliche Haus Gottes, der Ort der Seligkeit, einerseits der Anfangsort vor dem Fall, andererseits der Zielort nach der Auferstehung, die
- b) die empirische Kirche: sie besitzt den Geist,<sup>127</sup> die Apostel und ihre Nachfolger sind die Empfänger des Geistes und Überlieferer der richtigen Lehre, der Heilige Geist wirkt die Rechtgläubigkeit (*τὸν λόγον ὁρθόν*), die apostolische Sukzession schafft die Verbindung zu den Aposteln (Apostolat=Episkopat). Die Kirche als Hüterin dieser Geistwirkung hat darum Vollmacht.<sup>128</sup> Sie steht zur Welt in einer feindlichen Beziehung, sie schwebt sozusagen über der Erde.<sup>129</sup> Wer zu ihr gehört, ist schon auf dem Weg, die Welt zu verlassen,<sup>130</sup> die Kirche ist schon "im Himmel",<sup>131</sup> auf der Welt ist sie immerfort auf der Flucht,

---

Anm.123 Fort.von S.93, - le etwas schwächer: "Hippolyt, welcher das Ziel der Erlösung in die Mitteilung der Unvergänglichkeit bzw.in die Vergottung der Menschen gesetzt hat, aber dabei Christus eigentlich doch nur als den Gesetzgeber und Lehrer braucht..."

Anm.124 Fort.von S.93 - s.unten S. 96

Anm.125 Komm.zu Daniel I,17,5

Anm.126 ebd.I,14,5

Anm.127 Refut.Praef. 6 u.7

Anm.128 diese Materialisierung hat schon Irenäus Adv.Haer. III,4,1. III,11,8. III,24,1. IV,33,7.

Anm.129 Komm. zu Hohenlied VIII,2

Anm.130 Seg.Mos. 17,3

Anm.131 vgl. oben S.22 die missgedeutete Stelle Phil.3,20



rettet sich in den Hafen, zum Kreuz. Dies ist eine eigenartige Anwendung der Inkarnationstheologie, die sich durches aus schon bei Irenäus findet. Die Entwicklung der Idee der Trennung der Kirche von der Welt, ja der Flucht vor ihr in das himmlische "Oben", gerade im Zusammenhang mit der hippolytischen Liturgie, wäre eine besondere Untersuchung wert, die aber hier nicht die Aufgabe ist.

- c) die zukünftige Kirche: Christus ist κεφαλή der Kirche,<sup>132</sup> sie ist von ihm, dem Logos, in Liebe getragen.<sup>133</sup> Die Wiederkunft Christi wird den Heiligen die Herrschaft, das Reich bescheren.<sup>134</sup> Die Heiligen werden in Ewigkeit herrschen.<sup>135</sup> Mit dem Reich bricht der neue Aeon an, der alte wird zerstört, die Zeit der Kirche wird zu Ende sein, die Zeit der βασιλεία ist hereingebrochen.

Die Zugehörigkeit zu der Kirche verlangt Sündlosigkeit. Hippolyt hat einen quantitativen Sündenbegriff.<sup>136</sup> Die Taufe ist das vorausgenommene eschatologische Hineinversetztwerden in das Sein des Reiches Gottes und verlangt die Sündlosigkeit, bewirkt sie aber zugleich auch. Wer die Gebote nicht hält, zeigt dadurch an, dass er den Geist nicht hat. Wer den Heiligen Geist hat, kann die Gebote erfüllen. An den Früchten wird man die Gerechten und Heiligen erkennen, die Bewährung im Leben beweist die Zugehörigkeit zur Kirche resp. den Geistbesitz. Das πνεῦμα ist - wie schon in der Liturgie der Eucharistie, die uns Hippolyt überliefert hat - materialiter als Kraft Gottes zu verstehen.

Welche Schlüsse auf eine Unionsvorstellung lassen sich nun daraus ziehen? Zunächst ist wieder auf die obligate Märtyrerprivilegierung hinzuweisen. Sie erlangen die himmlische Belohnung sogleich nach dem Tode,<sup>137</sup> wie auch Propheten und Apostel, auch

Anm.132 Seg.Jak.27

Anm.133 Komm.z.Daniel, IV,37

Anm.134 Komm.z.Daniel IV,23,5;Ref.X,34,3

Anm.135 Komm. z. Daniel IV,10,1

Anm.136 Ref.X,12,21

Anm.137 Komm.z.Daniel,II,37,3, de ant.59

wenn diese keine Märtyrer gewesen waren.<sup>138</sup> Für die Verbindung der Heiligen im Allgemeinen mit Christus benützt Hippolyt verschiedene Ausdrücke: Gürtel am Leib Christi, Glieder am Leib, die zum Leib werden, Mitherrscher, ect. Endlich ist auf die direkte Vergottungsaussage hinzuweisen, die Hippolyt im Anschluss an Irenäus formuliert. Dies ist - wenn man die Passagen aus der Kirchenordnung zunächst mit Vorsicht als eigene Meinung des Hippolyt beiseite lassen will - die einzige wirklich klare Stelle zur Vergottung, die anderen Ausdrücke sind im Sinn des Zusammenhanges zwar klar, aber nicht im Ganzen der Theologie des Hippolyt, d.h. es ist schwer auszumachen, wieviel von Irenäus, den Apologeten und anderen geliehen, wieviel Eigenes ist. Die eine Stelle in der Refutatio lehrt, dass die Rechtgläubigkeit rettet und Vergottung gewährt. Das passt gut zu den anderen Aussagen des Hippolyt. Es ist schon bemerkt worden und soll nochmals betont werden, dass die "Rechtgläubigkeit" bei Hippolyt etwas anderes ist, als "Erkenntnis" im Sinn der *γνώσις* oder als "Christus als Lehrer" im Sinn des Clemens Alexandrinus. Die Interpretation der Rechtgläubigkeit als Erkenntnis, Christus als Lehrer oder Gesetzgeber, wie Harnack formuliert, trifft die Sache nicht. Die wahre Lehre ist nicht als "Ethik", sondern als Zugehörigkeit zu der einen apostolisch-episkopalen Kirche, die den Geist hat, zu verstehen. Die besagte, wichtige Stelle lautet:

Ref.X,34:

1. "Dies ist die wahre Lehre von der Gottheit, ihr Griechen und Nichtgriechen, Chaldäer... durch deren Kenntnis werdet ihr der herannahenden Bedrohung durch das Feuer des Gerichtes entfliehen...
5. dem wirst du entfliehen, wenn du über den wahren Gott unterrichtet bist, ja, du wirst einen unsterblichen Leib und zugleich eine unzerstörbare Seele haben (*ἔξεις δὲ ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἀφθάρτον ἅμα ψυχῇ*), und wirst das Himmlreich erwerben, der du in deinem Erdenleben den himmlischen König kennengelernt hast, du wirst ein Vertrauter Gottes (*ὁμιλήτης Θεοῦ*) und Miterbe (*συνκληρονόμος*) Christi, der nicht mehr Begierlichkeiten, Leidenschaften und Krankheiten unterworfen ist. Du wirst Gott. (*Γέγονας γὰρ Θεός*). Was für Leiden du auch als Mensch ausgestanden hast, die hat Gott dir gegeben, weil du Mensch bist; was immer aber Gott zusteht, dies hat Gott dir zu gewähren versprochen, dass du vergöttlicht, unsterblich geworden bist (*ὅτι ζωοποιήσης ἀθάνατος γενήσῃς*). Dies ist das 'Erkenne dich selbst', wenn du Gott, den Schöpfer anerkennst (*ἐπιγινώσκῃς*) Wer nämlich sich selber erkennt, der wird von Gott erkannt, der ihn be-
- 10.
- 15.
- 20.

- ruft(1.Kor.13,12). So streitet denn nicht mehr miteinander, ihr Menschen, und zaudert nicht umzukehren. Christus ist ja der Gott über alles (*ὁ κατὰ πάντων θεός*), der beschloss, die Sünde von den Menschen wegzuwaschen und aus dem alten Menschen einen neuen zu machen (*νέον*), er, der ihn am Anfang sein Bild genannt hatte; im Gleichnis (*τύπος*) zeigte er seine Liebe zu dir; wenn du seinen erhabenen Vorschriften folgst und des Guten guter Nacheiferer wirst, so wirst du ihm ähnlich (*ὅμοιος*) und von ihm geehrt. Gott, der auch dich zu seiner eigenen Ehre zum Gott gemacht hat, (*θεὸν ποιήσας*) ist kein Bettler".

Zunächst sind zwei Dinge zu beachten. Einmal die Tatsache, dass diese Worte am Ende der Refutatio stehen, also einen feierlichen Abschluss des bisher Gesagten bilden sollen, zugleich eine Zusammenfassung und natürlich eine Aufforderung an den Leser. Die Stelle muss also im Zusammenklingen mit allen Aussagen des Buches verstanden werden. Tatsächlich ist auch kein einziger Gedanke neu, nur die auffällige irenäische Ausdrucksweise "Gott werden". Ähnlich wie Irenäus in Adv.Haer. im letzten Kapitel und in Praef.V, also an markanten Stellen, bietet auch Hippolyt die zugespitzte Formulierung nicht als terminus technicus, sondern als Gipfel und gewagteste Aussage, die alles bisherige unmissverständlich deutlich machen soll. - Zweitens fällt der Du-Stil auf. Er kann vielleicht von der Aufforderung zur Busse und Umkehr her gedeutet werden. Es bleibt aber trotzdem noch übrig, dass diese Bussauforderung ihrerseits nicht im Plural, sondern eben in der Du-Form gegeben wird. Die einzigen Pluralformen sind in der ersten Anrede Zeile 1 bis 4 zu finden und dann in der objektiven Heilsaussage, dass Gott die Sünde von den Menschen (*ἐφ' ἅνθρωπων*) wegzuwaschen beschloss, (Z.24) sowie in der Aufforderung zum Friedenhalten. (Z.22)

Auf Grund dessen, was bisher über Hippolyts Theologie gesagt worden ist, lässt sich diese Stelle im einzelnen so auslegen:

Z.3-4 spricht von der gleichen Flucht, von der im Allgemeinen die Rede ist, wenn gesagt wird, dass die Kirche vor der Welt flieht, einem besseren Ziel entgegen. Die Welt, unter den Dämo-

---

Anm.138 von S.96 - Sie bilden, wie auch Propheten u.Apostel einen besonderen Stand; die Märtyrer, und nach Handauflegung auch die Konfessoren, werden als Presbyter geehrt. vgl. Kirchenordnung 10,1-2



nen gefangen, zieht das Feuer des Gerichtes auf sich. Dem zu entkommen ist der eigentliche Sinn der Kirche. Dies zu verstehen verlangt die Kenntnis der "rechten Lehre". Dass das kommende Ende schon nahe ist, weiss Hippolyt oft zu sagen, obgleich seine Kirche schon stabilisierter war als die des Irenäus.

Z.5-8 wiederholt das Gesagte und präzisiert es dahingehend, dass das Ziel, das nach der Flucht erreicht wird, jetzt genannt wird. Der Gegenstand der Lehre ist der wahrhaftige Gott (*θεὸν τὸν ὄντα*), also nicht die Kirche, oder eine Lehre oder der Mensch. Das Ziel ist unsterblicher Leib. Nach Hippolyt werden auch die Leiber auferstehen.<sup>139</sup> Die Seele ist neben dem Leib genannt, in Anlehnung wohl an die griechische Doktrin, dass der Leib sich nicht mit der Gottheit vereinigen kann. Aber unzweifelhaft ist dem Hippolyt ein Zusammenbleiben von Leib und Seele bei der Auferstehung gewiss.

Z.3-12 zeigt, wie Hippolyt sich den Beginn der himmlischen Seligkeit auf der Erde vorstellt: schon auf der Erde beginnt die Vereinigung durch "Kennenlernen". Das, was der Welt fremd ist, das erfährt schon der Getaufte in seinem Gottesdienst und besonders in der Eucharistie. Ein "Vertrauter" Gottes zu sein, steht allerdings noch aus. So weit paulinisch hat Hippolyt nicht geredet, er verlagert das Mitwissen und ganz Vertraut-sein mit Gott auf die Endzeit. Er setzt es mit dem "Miterben" in eins. Erben und alles wissen bedeutet dasselbe.

Z.12-15 schildert die Macht der Dämonen, die alles, was noch auf der Welt lebt, bedrückt. Es werden die drei Faktoren genannt, die am meisten von der seligen Vereinigung mit Gott trennen. Dass gerade diese Dinge nicht mehr sein werden, sondern alles neu werden wird, ist so unerhört und eine solch gewaltige Heilsbotschaft, dass der Ausdruck: Du wirst Gott! gerade die Sache treffen soll. Er soll in kurzem noch einmal sagen, dass die kommende Herrlichkeit so unglaublich neu und anders sein wird als alles, was bisher war, so anders, wie Gott, der himmlische König etwas anderes ist als die Welt mit ihren Nöten. Trotzdem soll

---

Anm.139 vgl. die Formen der Hippol. Liturgie, die nach 1.Kor.10 gebildet sind: *ἐν ὧμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν*



einem Missverständnis gewehrt werden: die Leiden, die jetzt noch den Leser der Schrift befallen, sind kein Zeichen von Gottes Ohnmacht. Gott weiss, was er tut. Hippolyt sagt an anderer Stelle, der Teufel habe die Leiden geschickt, aber es ist für ihn klar, dass Gott auch über den Teufel und die Dämonen Herr ist. Darum kann er hier abgekürzt sagen, Gott habe das gegeben, was es hier auf der Welt noch zu ertragen gälte.

Z.16-17 führt nach dieser Unterbrechung, in der das jetzige Leiden gerechtfertigt und erklärt wurde, wieder zum Thema zurück und verallgemeinert die These der Vergottung. Das Wort *θεοποιεῖν* im Zusammenhang mit *ἀθανασία* kommt hier vor. (Auffällig ist die Zusammenstellung des *ὅτι* mit Aorist).

Z.18-21 auf den ersten Blick ist die Erklärung schwierig, weshalb hier das griechische Sprichwort eingefügt ist und zu einem neuen Gedanken überleitet. Der Sinn des ausgeweiteten Zitates von 1.Kor.13,12 wird aber klar, wenn man die Anwendung, nämlich den Friedensruf bedenkt, der jetzt folgt. Es war vorhin, wie im Buch überhaupt, von der rechten Erkenntnis Gottes die Rede. Die Frage bleibt offen, wie diese Erkenntnis mit der Selbsterkenntnis im Zusammenhang steht. Das freie, ja im Grunde missverstandene Zitat von 1.Kor.13,12 ist keine apologetische Konzession, sondern eine Ermahnung mit folgender Logik: Wer Gott anerkennt, erkennt sich selbst, d.h. seine Urbestimmung - später ist Gen.1,26 zitiert, und umgekehrt. Ob die Umkehrung legitim ist, kann hier nicht diskutiert werden. Dann folgt die Aufforderung zur Eintracht und zugleich zur Busse.

Z.22-27 Die Gleichsetzung von Christus und *θεός* sowie die Aussage über den Heilsplan Gottes und der Anklang an die imago dei Stelle runden die Lehre über die Vergottung ab und lassen sie in die Liebe Christi im *τύπος* verankert sein, gleich wie überhaupt die Lehre des Hippolyt, die Kirche sei von der Liebe des Logos getragen, solange sie *ἐν κόσμῳ* lebt. \*) sagt

Z.27-31 Zunächst enttäuscht die Bedingung, die durch die getreue Nachfolge gestellt wird und erinnert an den Rigorismus des Hippolyt in der Behandlung der lapsi und in der gesamten Bussfrage. Aber seine Meinung, wenn auch mehr griechisch als biblisch formuliert, hat doch guten biblischen Grund (Matth.5,48). Z.29 f sagt

durchaus, dass das Werk der Vervollkommnung nicht des Menschen eigenes Tun ist, sondern Gottes mächtige Tat, zu Gottes eigener Ehre. Gott ehrt dich zu seiner eigenen Ehre, er kann es, weil er kein Bettler ist. Er hat es nicht nötig, um die Gunst und Nachfolge seiner Geschöpfe zu betteln, er hat genug eigene Ehre. Er kann abgeben von seiner Ehre.

Die Zusammenstellung von: ὁμοίος, θεὸν ποιεῖν, θεοποιεῖν, θεομιμήτης θεοῦ, συνκληρονόμοι zeigt durchaus, dass Hippolyt keine "Vergottungslehre" mit eindeutiger Terminologie vorträgt. Die Grundgedanken sind nicht so eindeutig wie bei Irenäus. Vielmehr ist der eine Grundgedanke eher verschwommen, d.h. er lässt sich nicht auf eine Formel reduzieren. Er hängt mit dem Kirchenbegriff des Hippolyt viel mehr zusammen als mit seiner Christologie. Weil seine Vorstellung von der Kirche lehrt, dass die Kirche eben gerade nicht mehr in der Welt lebt, so wie die Ungläubigen unter der Herrschaft der Dämonen in der Welt leben, darum liegt auch die Hoffnung auf den Tag nahe, an dem die Kirche der Welt enthoben sein wird. Alles, was die Gläubigen vor diesem Tag in der Kirche tun, hat darum einen mystischen Charakter. Sie hoffen nämlich durch die Sakramente, die gottesdienstlichen Handlungen und das gehorsame Leben in der Nachfolge in Sittenreinheit und moralischem Perfektionismus dem bereits der Welt enthobenen himmlischen Herrn näher zu treten. Wir werden diese Auffassung in den Liturgien des 3. Jahrhunderts bestätigt finden, an deren Fixierung, Ausarbeitung oder mindestens doch Überlieferung Hippolyt entscheidenden Anteil genommen hat.

Dass die Kirchenordnung des Hippolyt wirklich sein eigenes Werk sei, ist von O.Connolly und E.Schwarz wahrscheinlich gemacht worden, von A.Hamel zB aber doch noch nicht als so sicher angesehen,<sup>140</sup> dass er sie als vollgültige Quelle zum Studium des Hippolyt heranziehen möchte. Die Diskussion darüber ist hingegen in unserem Zusammenhang nicht von Belang, denn die hippolytische Kirchenordnung nebst anderen Liturgien gibt einen vorzüglichen Beweis des Einklanges, der zwischen der Theologie der Väter im 3. Jahrhundert und den Formen des gottesdienstlichen Lebens be-

---

Anm.140 a.a.o.S.5

steht.

Es bestätigt sich bei der Untersuchung der Liturgien,<sup>141</sup> vor allem wie sie im 3. und 4. Jahrhundert vorliegen, dass die Unionsvorstellung der christologischen "Mitte" sich im allgemeinen durchgesetzt hat, also den Weg mitten zwischen Irenäus und den Alexandrinern eingeschlagen hat.

Die hippolytische Kirchenordnung gibt die altrömische Tradition wieder, die sich weitgehend auf Paulus zurückführen lässt, wie die liturgische Forschung gezeigt hat. Sie setzt sich, im Zusammenhang mit der Didache unter Einwirkung jüdischer Einflüsse in den Constitutiones Apostolorum fort und entwickelt sich weiter zur Basilius resp. Jakobusliturgie. Falls diese Rekonstruktion richtig ist und also die paulinische Fassung der Eucharistie sich über die hippolytische Kirchenordnung fortgesetzt hat, so kann man auch damit rechnen, dass die Anklänge an Unions-Vorstellungen bei Paulus sich in den späteren Liturgien wiederfinden müssten.<sup>142</sup> Zudem müssten aber die jüdischen Bestandteile, die ihren Einfluss auf das erweiterte Eucharistiegebet und das Sanctus genommen haben, frei sein von einer Unionstheorie, weil diese dem Alten Testament fremd ist.

Die hippolytische Kirchenordnung nennt an keiner Stelle die Union mit Christus direkt. Jedoch ist der ganze Opfercharakter der Eucharistie signifikant. Wie die Epiklese in den meisten Liturgien den Wohlgefallen Gottes an den Opfergaben erbittet, so schwingen sich die Gläubigen ihrerseits zu Gott hinauf,

---

Ann.141 F.E.BRIGHTMAN, Liturgies Eastern and Western; H.LIETZMANN, Messe und Herrenmahl, 1926. BURTON SCOTT EASTON, The Apostolic Tradition of Hippolytus, 1934, der unglücklicher Weise bei seinen sehr nützlichen "Notes" S.63-106 Lietzmans Ergebnisse gar nicht erwähnt.

Ann.142 Die Opferbestimmung des Mahles auf der einen Seite und das reale Teilnehmen an Leib und Blut des Herrn, resp. des Teufels auf der andern, die Gemeinschaft der Vielen in einem Leib, resp. an einem Leib.

wenn sie im Dialog vor dem Eucharistiegebet beten: Liturg: Erhebet eure Herzen! Gemeinde: Wir erheben sie zum Herrn! Es geht um die Vergegenwärtigung der Zukunftshoffnung der sessio ad dexteram des Herrn. Die Form: "Wir erheben sie zum Herrn", ist in den Apostolischen Konstitutionen erweitert zu der Form: "Ἀνῶ τὸ νοῦν! Ἐρχομεν πρὸς τὸν κύριον!" Hier geht es um den νοῦς, der von den irdischen Begierden und Gedanken über die Zeit der Eucharistie weggelenkt werden soll, um sich zum Herrn zu erheben. Diese Form, oder schon das üblichere sursum corda!, öffnet die Tore zur Mystik.

Nur die Geistbegabten können so beten und hoffen, denn der Geist wohnt im Opfer und befähigt die Teilnehmenden zu diesem Aufschwung und zu dieser Teilnahme an der Rekapitulation<sup>143</sup> der Menschwerdung und des Leidens Christi (nach Phil. 2, 5ff); die Elemente als ἀντίτυπον (Brot) und ὁμοίωμα (Weinkelch) sind dabei die Verbindung zu den heilsgeschichtlichen Tatsachen.<sup>144</sup>

Die Hippolyt. Ordnung nennt bei der Taufe, wo man es vielleicht erwarten möchte, keine Verbindung mit Christus, die aus dem Rahmen des Üblichen fällt,<sup>145</sup> es sei denn man würde die Ölung und den Exorzismus hier nennen,<sup>146</sup> der den Anfang des gehorsamen Lebens mit Christus bedeutet. In den apostol. Konstitutionen<sup>147</sup> ist darum das Öl auch als "mystisch" bezeichnet. Die ganze Trennung zwischen Kirche und Welt, die der Theologie des Hippolyt entspricht, spiegelt sich in der Kirchenordnung und in den späteren Liturgien wieder. Das Reich Christi und die Welt stehen sich feindlich gegenüber. Ein Diener Christi zu werden, worum der Bischof nach der Taufe bittet,<sup>148</sup> ist das Ziel des Getauften und bedeutet, aus der Welt herauszutreten in eine Ge-

Anm. 143 Hipp. Kirchenordnung Kap. 23

Anm. 144 so auch in der Serapionsliturgie und in Const. Apostl. VII, 25

Anm. 145 Kirchenordng. 21

Anm. 146 Ölung zum ersten mal belegt bei Tert. de bapt. 7

Anm. 147 Const. Apostl. VII, 44

Anm. 148 Kirchenordng. 22, 1



meinschaft mit Christus.<sup>149</sup> Auch die Teilnehmer an den Agapen<sup>150</sup> sind rein und ἁγιοι. Das, was sie heilig macht, ist der materiale heilige Geist, der auch durch das Kreuzeszeichen herbeibesworen werden kann<sup>151</sup> zur Bekämpfung des Teufels, ähnlich wie exorziertes Brot den Katechumenen gereicht wird, damit sie dadurch eine Art Vorreinigung erlangen.

Wir finden in den Liturgien und Lebensordnungen der Kirche bestätigt, dass sich weder die Theologie der Apostolischen Väter, noch die der Apologeten in direkter Linie fortsetzt, sondern dass sich um die Zeit des Irenäus und durch ihn eine Kristallisierung der sakramental-episkopalen Kirche beobachten lässt, die das Ergebnis der Auseinandersetzung zwischen dem theologischen Traditionsgut und der Gnosis ist. Diese Verhärtung ist wenig spekulativ, daher auch nur indirekt von den neuplatonischen Systemen infiziert, aber sie bildet die Pforte zur Sakramentsmystik, die lehrt, wie die geheiligte Gruppe der Getauften auf ihrem Weg aus der dämonischen Welt heraus zur Vereinigung mit dem himmlischen König gelangen kann.

Allein die Tatsache, dass Novatian seine Gemeindeglieder, die καδαγοι, ein zweites Mal taufte, um sie der wirklichen, heiligen und reinen Kirche einzuverleiben, bezeugt die gängige Vorstellung über das reinigende Mysterium der Taufe, die nicht mehr biblisch, sondern traditionell teleologisch verstanden und angewendet wurde. Der Schismatiker Novatian ist insofern von besonderem Einfluss gewesen, als er die Trinitätsformulierungen des Tertullian weitergetragen und über Cyprian in die katholische Kirche hüberzuführen mitgeholfen hat. Seine Theologie will nicht schöpferisch, sondern nur eine Erklärung und Präzisierung der

---

Anm.149 vgl. W. ELERT, Abendmahl und Kirchengemeinschaft, S.67, der die später bei Cyrill v. Jersl. Kat.II,7 genannte abrenuntiatio an den Teufel und die koinonia der Getauften mit Leiden und Sterben Christi nennt; die Weiterentwicklung der hippolytischen Ordnung über die Const. Apostl. trifft sich hier mit der östlichen Tradition.

Anm.150 Kirchenordng.26, sonst belegt bei Tertull. Apol.39u. Clemens Alex. Paid.II,1,4 f vgl. zu Hippolyt H. LIETZMANN, a.a.o.S.198

Anm.151 Kirchenordng.37

regula fidei sein. Dabei fusst er durchaus nicht nur auf Tertullian, sondern auf Hippolyt, Irenäus und Theophilus, vereinigt also bis zu einem gewissen Grade disparate Strömungen. Durch ihn ist die Logoschristologie in Beziehung auf die Unions-Lehre um ein Stück weiter getrieben worden, indem die Frage der permixtio sociata,<sup>152</sup> der Vereinigung der beiden Naturen in der Person Christi, in die Nachbarschaft der Frage der Union zwischen Mensch und Gott gerückt wird. Wie bei Tertullian ist auch bei ihm die Menschwerdung eine zweckhafte Tat Gottes, die auch wieder ihr Ende finden wird. Der "Bogen", den der Logos, fast in der Weise Hegels, als Selbstentäußerung Gottes beschreibt, führt über das Stadium der Vereinigung der wahren Gottheit mit der wahren Menschheit und führt zurück zur wahren Gottheit.<sup>153</sup> Die direkte Applikation auf die Soteriologie ist zwar nicht ausgesprochen, aber implizite das Thema der Christologie. Diese Heilsökonomie als Struktur der trinitarischen Überlegungen ist immer schon, sozusagen automatisch, eine verborgene Vergottungslehre. Interessant wird eine solche Lehre immer dann, wenn Ausführungen folgen, die besagen, wie und durch welche Mittel die Gläubigen an diesem Weg des Logos ihrerseits nun Teil bekommen können. Und die Antwort ist im Westen im 3. Jahrhundert sakramental. Eine wirklich ausgeprägte Theologie über diese Thema kann man allerdings vor Athanasius nicht erwarten. Aber das in die Richtung des Mystischen gehende Sakrament ersetzt die Antwort, die theologisch präzise noch nicht gegeben wurde. Wenn oft gesagt wird, die Theologie des Tertullian und der Väter in seiner Folge sei nicht spekulativ, so muss hier eine gewisse Einschränkung gemacht werden. Die ökonomische Trinitätslehre als solche einschliesslich der damit im Keim verbundenen Vergottungshoffnung ähnelt Plotins Spekulation über die absolute Einheit Gottes und auch Aristoteles' Vorstellung vom  $\xi\prime\prime$ , dem einen Gott, der auf die Dauer der Ewigkeit hin keine Spaltung ertragen kann. Jedoch bedürfte die Analyse dieser Verbindungen einer besonderen Untersuchung.<sup>154</sup>

---

Anm.152 de trin. 24,933

Anm.153 de trin. 31

Anm.154 vgl. HERNACK, Novatian in R.E. 3. Aufl.

Novatians Kirche geht insofern noch einen Schritt weiter in Richtung auf die (cyprianische) Katholisierung, als in ihr nicht nur keine Sünder geduldet werden, sondern vielmehr den echten Gliedern der Kirche auch positiv die Sündlosigkeit nahezu garantiert wird. Aber das Wesentliche und Heilsschaffende in der Kirche ist nicht so sehr der Bischof als vielmehr die Gemeinschaft, die die rechte Lehre hat, die in Verbindung mit den Aposteln steht (via Episkopat) und die den Heiligen Geist hat, der die Gläubigen zur Seligkeit hinführt.<sup>155</sup>

Es ist schwer auszumachen, ob der einfache Gemeindeglaube, nicht nur in der novatianischen, sondern allgemein in der katholischen Kirche, sich unter den irenäischen und hippolytischen Formeln der Unions-Lehre etwas vorstellen konnte. Der vulgäre Chiliasmus, von dem Harnack sagt,<sup>156</sup> er sei in den Gemeinden im 3. Jahrhundert mehr verbreitet gewesen, schliesst eine direkte Unio-Vorstellung aus. Wir sehen aber aus den Liturgien, von denen die hippolytische den alt-römischen Typus repräsentiert, dass der gesamte Tenor des theologischen Denkens und Sagens sich von der Hoffnung auf ein irdisches Reich Christi wegentwickelt, einige Väter sind expressis verbis anti-chiliastisch. Es zielt alles auf eine Trennung der Kirche von der Welt, also auf eine Hoffnung auf eine andere, himmlische Welt. Diese Hoffnung, die als sakramentale Unions-Mystik bezeichnet werden kann, geht Hand in Hand mit der Stabilisierung der katholischen Kirche, ja sogar mit dem Zurückdrängen der Parusieerwartung.<sup>157</sup> So tritt das ei-

---

Anm.155 de trin., 29

Anm.156 HARNACK, DG I, 636

Anm.157 bei Hippolyt und erst recht bei Irenäus war die beginnende Ablehnung des Chiliasmus durchaus noch nicht gleichbedeutend mit der Vernachlässigung der eschatologischen Hoffnung. Hippolyts Kirchen- und Sakramentsbegriff kann man gar nicht losgelöst von seiner Eschatologie verstehen. Aber die Vertauschung der biblischen Parusie-Erwartung in Unions-Hoffnung sakramental-mystischer Art bahnt sich deutlich an.

gentümliche Ergebnis zu Tage, das bis heute für die katholische Dogmatik kennzeichnend ist, dass die Eschatologie in ihrer eigentlichen Schärfe und Verheissung notorisch vernachlässigt werden kann, was keineswegs bedeutet, dass dadurch die Unions-Vorstellung zerstört oder gehindert wurde. Die zunehmende Materialisierung der Geistlehre gibt den Unterbau für diese Theologie.

Dies lässt sich an dem Beispiel von Cyprians Kirchenbegriff<sup>158</sup> erweisen.

Die Literatur über Cyprians Kirchenbegriff vor allem im Zusammenhang mit der Tauf- und Bussfrage ist sehr umfangreich. Für unseren Zusammenhang ist vor allem wichtig, dass Cyprians Kirche nicht mehr mit dem alten, einlinigen Rigorismus auskommen konnte. Die Auswirkungen der decischen Verfolgung waren zu gross und verlangten nach einer neuen Begründung der Praxis. Von strenger dogmatischer Arbeit kann freilich nicht die Rede sein. Als praktische Ergebnisse können aber die verhärteten Vorstellungen über den Opfercharakter der Eucharistie, die Bedeutung des Bischofsamtes in der Kirche, die als Heilsanstalt verstanden ist, die Kindertaufe und schliesslich überhaupt die Ausprägung des Begriffs *μυστήριον*-sacramentum genannt werden. Es finden sich bei Cyprian kaum direkte Unio-Aussagen. Es ist auch ihm klar, dass die Kirche eine Kirche der Versammelten ist.<sup>159</sup> Cyprian ist aber mehr an der gegenwärtigen Aufgabe der Kirche, als an ihrer Zukunft interessiert. Darum ist auch seine Uniovorstellung von der Zukunft in die Gegenwart projiziert:

De zelo et livore, c.18: "cogita quod filii Dei hi soli possint vocari qui sint pacifici, qui nativitate et lege divina ad similitudinem Dei patris et Christi respondeant adunati!"

Anm.158 vgl. CYPR.'s Werke ed. G.Hartel, 1-3 1868-71, und Goldhorn, I+II, Leipzig 1838-39, O.RITSCHL, Cyprian von Carthago, 1885 und A.d'ALEX, La theologie de St.Cyprien, 1922

Anm.159 de unitate, bes.c.12 "ubicumque fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego cum eis sum..." Die Kirche hat ihre Einheit in ihrem Haupt. Ihre Einheit wird verglichen mit dem ungeteilten Gewand Christi, de unitate c.7, die zugleich aber die unitas des Sakramentes ist.



Es geht auch hier wiederum nicht um eine synergistische Ethik, die die Gottähnlichkeit als Ziel setzt, sondern um die Zugehörigkeit zur wahren Kirche, ausserhalb derer kein Heil ist; innerhalb derer aber diese Ethik einfach gelebt werden muss, ähnlich wie bei Hippolyt. Das Ideal der Ethik, die von der Welt abgewandt und Gott zugewandt ist, ist das Märtyrertum und auch die Jungfräulichkeit.<sup>160</sup> Der Lohn für den Gehorsam wird nicht ausbleiben. Auch Cyprian glaubt, die Märtyrer gingen sogleich zu Gott ein, wenn sie gestorben sind.<sup>161</sup> Auch die Askese spielt eine Rolle, vor allem für die Katechumenen und die lapsi. Der Sinn der *Oratio* aus Röm. 12,1 wird in ein *Deo satisfacere* umgewandelt.<sup>162</sup> Der Opferbegriff als solcher wird in der Eucharistie von Cyprian besonders deutlich herausgearbeitet.<sup>163</sup> Jedoch sind all diese Vorstellungen noch nicht streng formuliert. Wesentlich ist aber bereits zweierlei: a) die Bezugnahme des Eucharistieopfers auf das Opfer Christi, und b) die Hervorhebung der Tätigkeit des Priesters.<sup>164</sup> Der Hintergedanke dieses hier kurz skizzierten Kirchenbegriffes ist durchaus die (mystische) Vereinigung mit dem Haupt der Kirche. An einer Stelle<sup>165</sup> spricht sich Cyprian klar aus, und zwar im Gedankengang der irenäischen Rekapitulation. Es ist ein Trostwort in der Pestzeit 252-54:

---

Ann.160 De habitu virginum

Ann.161 de unitate, c.14. Dort auch der Satz: "qui caritatem non habet Deum non habet...Deus, inquit, dilectio est et qui manet in dilectione in Deo manet et Deus in illo manet (1.Joh.4,16). cum deo manere non possunt qui esse in ecclesia Dei unanimes noluerunt".

Ann.162 de lapsis 31 und 36

Ann.163 epist. 37,1.63,9 + 14 de unit.17

Ann.164 epist. 63,14: "id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat optulisse".

Ann.165 De opere et eleemosynis c.1, es ist die einzige irenäische Unio-Stelle, die ich bei Cyprian finden konnte

1. "Multa et magna sunt, fratres carissimi, beneficia divina quibus in salutem nostram Dei patris et Christi larga et copiosa clementia et operata sit et semper operetur, quod conservandis ac vivificandis nobis pater filium misit ut
5. reparare nos posset quodque filius missus esse et hominis filius vocari voluit ut nos Dei filios faceret: humiliavit se ut populum qui prius iacebat erigeret, vulneratus est ut vulnera nostra curaret, servivit ut ad libertatem servientes extraheret. mori sustinuit ut immortalitatem mortalibus exhiberet. multa haec sunt et magna divinae misericordiae munera".
- 10.

Will man nicht diesen Eingang der kleinen Mahn- und Trostschrift als formelhaft abtun, d.h. die irenäischen Gedanken als Traditionsgut bezeichnen, so muss gesagt werden, dass Cyprian mit deutlicher Sprache von den Taten Gottes in Christus für seine Gemeinde zu reden weiss. Die Worte haben einen objektiven, heilgeschichtlichen Unterton, der sich bei Cyprian in dieser Stärke nur bei den Äusserungen über die sakramentalen Mysterien findet.

Z.1-3 legt zunächst den Gedanken nahe, Gottes beneficia, die multa et magna seien, liessen sich in Einzeltaten unterteilen, seien also eine Fülle vieler Taten, nicht eine einzige Tat, aus der die Fülle der Gnade hervorkommt. Auch über die Länge der Zeiten hin scheinen Gottes Rettungstaten gewirkt worden zu sein: operata sit et semper operetur.

Z.4 Aber das Ziel der Heilstaten lässt sich in eins zusammenfassen: Bewahrung und Wiederbelebung (das passt zu der nachher einsetzenden Aussage über Adam). Zu diesem Ziel ist die Inkarnation geschehen.

Z.5 Kaum ist "filium misit" ausgesprochen, so wird nochmals der Zweck genannt, der im Griechischen in diesem Sinnzusammenhang immer mit  $\sigma\tau\epsilon\iota$ , im Lateinischen in diesem cyprianischen Satz allein 6 mal mit 'ut' eingeleitet wird. 'reparare' ist das zentrale Ziel, die Überschrift über die mehrfache Wendung, in der die rettende Tat beschrieben werden kann. 'ut posset' zeigt an, dass es ausserhalb von Christus keine Rettung, kein reparare, geben kann, und zwar nicht nur für den Menschen, sondern auch für Gott. Gott bleibt keine andere Tat als gerade die Tat in Christus, um

das reparare durchzuführen.

Z.5:Zugleich ist es aber nicht nur Plan und Wille des Vaters, so zu handeln, sondern *filius voluit*. Christus ist nicht nur Instrument, er ist auch Subjekt der Erlösung. Der *filius Dei* wollte seinerseits *filius hominis* genannt werden. Der Wille des Vaters und des Sohnes ist eins. Er wollte das, *ut nos Dei filios faceret*. Es ist hier nicht von einer direkten Identität die Rede, wohl aber von einer Gleichstellung der *homines* mit dem *filius Dei*, der *filius hominis vocari voluit*. Auf der Ebene der Menschwerdung vollzieht sich die Einswerdung des Sohnes mit den Menschen und also der Menschen mit dem Sohn. Sie sind dann *Dei filii*. Anklänge an Psalm- oder neutestamentliche Stellen sind nicht zu finden. Es ist eher an einen direkten Einfluss der irenäischen Terminologie zu denken. Wäre aber der Satz hier abgeschlossen, so würde Cyprian in die Nähe der "mechanistisch-physischen" Soteriologie rücken, was ja nach seiner Sakramentslehre nicht unmöglich wäre. Er tut das aber nicht, sondern nennt vier Taten aus dem Leben des Herrn, die vier Konsequenzen haben. Die vier Taten steigern sich bis hin zur *immortalitas*.

Z.6-9:Die Selbsterniedrigung geschieht für das ganze *populus*. In der Gegenüberstellung '*iacebat - erigeret*' haben wir den Vorgang der Vergebung zu sehen, sonst nicht genannt, weil der Tod des Herrn nicht zur Vergebung, sondern zur Unsterblichkeit geschah. Die 1.Tat also bedeutet "Gemeinwerden" mit den Menschen zur Emporrichtung= Vergabung. Darin hat die Tat Gottes begonnen, die Menschen werden jetzt seine Genossen. Das Werk im Einzelnen kann beginnen. Die 2.Tat ist sein '*vulneratus*'. Der Sohn macht sich auch im Leiden mit den Menschen gemein, aber es geht um das spezielle Mitleiden der Wunden der Sünden. "*Nam cum Dominus adveniens sanasset illa quae Adam portaverat vulnera et venena serpentis antiqua curasset, legem dedit sano et praecipit ne ultra iam peccaret, ne quid peccanti gravius eveniret*". So geht nachher im 1.Kapitel der Gedanke weiter. Die 3.Tat ist das "*servivit*". Während bei den *vulnera* an die wirklichen Wunden entspr. Jes.53 und den Passionsberichten zu denken ist, ist das *servitium*, von dem jetzt gere-

det wird, der Menschendienst, den Gott in Christus tut, damit die Menschen in Christus Gottesdienst tun können, also eine allgemeinere Formulierung, die durch den Inhalt der Schrift de opere et eleemosynis ausgeführt wird. Die libertas als Ende und Ziel der servientes ist in der Kirche schon erreicht: extraheret. Die Glieder der Kirche sind nicht mehr servientes. Die 4. Tat ist der Tod des Herrn. Seine Wirkung ist auf die Zukunft bezogen. So wahr die Gläubigen nicht mehr servientes sind, so sehr sind sie jetzt doch noch im sterblichen Leib auf der Welt, aber die immortalitas ist ihnen bereits erworben.

Z.10-11 haec multa et magna sind die göttlichen Taten. Wir finden hier wieder bestätigt, dass es sich im Grunde um die eine Tat Christi handelt, die aber in differenzierter Weise ausgesprochen werden kann, weil sie in verschiedener Weise den Menschen zugute kommt. Die Vereinigung mit den Guttaten Christi geschieht deswegen nicht stufenweise, aber doch so, dass sie nacheinander aufgezählt werden können und die immortalitas die Krönung der Geschenke und Verheissungen bildet.

Es muss hier nicht diskutiert werden, weshalb das Kreuz in dieser eigentümlichen Funktion genannt wird, oder weshalb die Auferstehung gar nicht erwähnt wird. Dazu müssten mehr Belege herangezogen werden. Für unsern Zusammenhang ist wichtig, dass sich bei Cyprian überhaupt eine so deutliche Unio-Stelle findet, die nicht von den Sakramenten handelt, die eine Zusammenfassung der Heilslehre ist, ohne ein Stück einer Lehrschrift zu sein. Es handelt sich vielmehr um eine predigtartige Aufforderung in schwerer Zeit. Die Auslegung ergibt aber keine von dem Kirchenbegriff verschiedene Auffassung. So deutlich auch auf die Menschheit Jesu Bezug genommen ist, so undeutlich ist doch wiederum die Vorstellung der Einverleibung in den Leib Christi, des Partizipierens an seinem menschlichen Gehorsam und an seiner herrlichen Auferstehung und Erhöhung.<sup>166</sup> Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Cyprians Kirche sich schon so mit sich

---

Anm.166 so wird Christus auch in cap.7 genannt "Dominus doctor vitae nostrae et magister salutis aeternae vivificans credentium populum...".



selbst abgefunden und auf der Welt - bei aller Ablehnung der Welt - heimisch gemacht hatte, dass die beneficia Gottes nicht als Einverleibung in den der Herrlichkeit zueilenden Leib Christi auf der Welt verstanden wurden, sondern als Gaben, die, auf der Grundlage der Inkarnation und des Todes Christi, hier und da sichtbar und wirksam werden. Sie befreien von Irrtümern, schaffen und schützen die rechtgläubige Kirche, erneuern zur Wiedergeburt, machen zur Liebe und Barmherzigkeit fleissig und fordern zur Askese auf und schaffen schliesslich die immortalitas.<sup>167</sup> Man geht nicht zu weit, wenn man die Vorstellung der Verbindung oder Vereinigung der Gläubigen mit Christus auch in Beziehung auf die Schriften des Cyprian als mystisch bezeichnet.

Der Chiliasmus Laktantius ist ein halbes Jahrhundert später auch noch nicht Zeuge einer weiteren Entwicklung. Auch für ihn ist der Zweck der Inkarnation<sup>168</sup> die Belehrung der Menschen, die Befreiung vom Irrtum und die Stärkung zur Nächstenliebe, die ein Dienst an Gott ist. Freilich ist seine Theologie nicht einfach Ausdruck des primitiven Gemeindeglaubens. Das zeigt schon seine bewusst systematisierende Unterteilung der Stufen, in denen die Wahrheit erklommen wird:<sup>169</sup> 1) man muss die falschen Religionen erkennen, 2.) man muss innerlich überzeugt sein vom Dasein des höchsten Gottes und seiner Regierung, 3. "...dass man seinen Diener und Boten erkennt, den er auf die Erde zu dem Zweck gesandt hat, damit wir durch seine Lehre von Irrtum, in den wir verstrickt waren, befreit, im Dienste des wahren Gottes unterwiesen und in der Gerechtigkeit unterrichtet würden". Hier ist unter Weglassung der sakramentalen Mysterien die Theologie - sofern dies noch eine ist - auf die Ethik reduziert. Aber auch

---

Ann.167 Die Bedeutung des Unsterblichkeitsgedankens im Gemeindeglauben erhellt auch daraus, dass etwa Arnobius, der Rhetor, zum christlichen Glauben kam, weil ihm die Hoffnung auf die Unsterblichkeit einleuchtete, *Advers.nat.* II, 32. Er findet zwar ähnliche Gedanken mit Recht auch bei Plato, den er darum lobt (II, 13), und in dessen Gefolge er seine christliche Philosophie treibt.

Ann.168 *Divinae institutiones*, 55

Ann.169 *De ira Dei*, 2

hinter ihr hört man noch die Stimme von einer Unionsidee.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es sich gezeigt hat, wie der Mittelweg zwischen der objektiv-christologischen Soteriologie des Irenäus und der Unionsethik der unsakramental-spekulativen Alexandriner von der westlich-katholischen Theologie und Liturgie wirklich beschritten worden ist. Die Unions-theorie verliert bei und nach Hippolyt zunehmend ihren christologischen Charakter einer Konsequenz der Inkarnation, den Tertullian gar nicht gekannt hat. Sie erschöpft sich aber auch nicht in einer Ethik, die eher der Ansatz des Tertullian gewesen wäre, hätte er eine Unionslehre ausgebaut. Vielmehr verschiebt sich die Theologie, die Liturgie und der Gemeindeglaube in Richtung auf eine mehr mystisch zu nennende empirisch-kirchlich sakramentale Vorstellung der Unionshoffnung. Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass der Apparat dieser moralisch-mystischen Richtung in seiner Christologie zum Teil die Voraussetzungen für das Chalcedonense geschaffen hat. Es ist, was die Formeln angeht, in Nicäa und Chalcedon noch einmal zum Guten gewendet worden, was sich in der Kirche anbahnte. Aber die Formulierungen retteten den Gemeindeglauben und die Theologie nicht vor den Irrwegen der bereits vorher begonnenen Interpretation. Im Westen hat sich - zwar noch einmal bei Augustin geläutert - dieser Mittelweg durchgesetzt und bestätigt damit die Idee der subjektiven Vergottung der einzelnen Heiligen und Märtyrer (S.o. S.11 Nr.1) und die Theorie der Eingliederung in die allein seligmachende katholische Kirche als mystische Vor-Vergottung in den sakramentalen Handlungen (S.o.S.11, Nr.4). Das apostolische Kerygma ist im Kampf gegen die Gnosis und den Monarchianismus und nicht zuletzt durch die Problematik, die mit den schnell wachsenden Gemeinden und den Ergebnissen der Verfolgungen entstanden, verändert worden.

*What about  
the Reformation?*

## 4. Die Unions-Spekulation des Methodius.

Die Brücke zwischen den irenäischen und hippolytischen Unionslehren einerseits und der Tradition der origenistischen Rechten andererseits wird durch den Platoniker Methodius<sup>170</sup> gebildet, der auf die Entfaltung der mytischen Unionslehre des Gregor v. Nyssa und seiner Nachfolger einen ähnlich starken Einfluss geübt hat, wie Tertullian auf die durch Cyprian vertretene Theologie. Methodius denkt schon insofern platonisch, als ihm der Gedanke einer Verklärung des von der Gottheit getrennten hin zur Vereinigung mit ihm wichtig ist.<sup>171</sup> Die "Ausrede" des Origenes von der Präexistenz der Seelen, zum Beweis ihrer Postexistenz brauchte er nicht, weil ihm seine irenäische Adamstheorie die Handhabe bot, in Adam die ganze Menschheit vorgebildet zu sehen, die aber eben in Adam schon ihre (rettende) Verbindung mit dem Logos erfahren hat.<sup>172</sup> Die Frage, was sich Methodius unter der Vereinigung von Adam und Christus vorgestellt hat, ist unentschieden.<sup>173</sup> Ob eine Identifizierung des Adam mit dem Christus<sup>174</sup> gemeint ist, oder ein Herabkommen des Logos auf den Adam, ist schwer auszumachen, vielleicht aber nicht das eigentliche Problem. Denn einen guten Einblick in die Gedankenführung bietet der Satz:

Conviv. III, 6, 65 : καθὼς ἐν τῷ Ἀδὰμ πρότερον πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτω δὴ πάλιν καὶ ἐν τῷ ἁγίῳ εὐαγγελιστῇ Χριστῷ τὸν Ἀδὰμ πάντες φωτισθῶσιν.

Anm. 170 Ausgabe v. H. BONWETSCH, 1891 und W. R. CLARK, Ante-Nicene Fathers, Bd. 14 (1874). und L. FENDT Bibliothek der Kirchenväter, Conviv.

Anm. 171 de resur. 28, 78

Anm. 172 Conviv. III, 6, 18+65, III, 7, 8

Anm. 173 vgl. BONWETSCH? Die Theologie des Methodius, S. 92 f und BONWETSCH in R. E. Bd. 13, S. 25 f und HARNACK DG I, 782 ff

Anm. 174 Conviv. III, 4 und 5, 62 und 4, 60

Die Begriffe, mit denen operiert wird, kommen teils aus der kleinasiatischen, teils aus der origenistischen Tradition: *ἀφθαρσία, ζωή, θάνατος, κοινανός, φωτισεῖν, ἐνανθρώπησις* ect. Die *ἀφθαρσία νικήσασα τὸν θάνατον*,<sup>175</sup> der Tod bedeutet aber nur, dass das Leibliche endet, das Seelische würde ohnehin unsterblich sein.<sup>176</sup> Jedoch hat Gott den Leib auch zur Unsterblichkeit bestimmt,<sup>177</sup> woraus folgt, dass in Christus die Schöpfungstat Gottes, die in seinem Plan angelegt ist, zu Ende geführt werden muss, also die Inkarnation eine Art notwendiger Folge der unvollkommenen Art des Adam ist. Das Ergebnis ist aber auch die wirkliche Auferstehung des Leibes. Dieses <sup>2</sup> Eingehen in die *ἀφθαρσία* ist der Ertrag der Besiegung der Dämonen durch das Kreuz und durch das Gemeinwerden im Leiden, das der Sohn auf sich genommen hat.<sup>178</sup> Die Ensarkose des Logos ist erst abgeschlossen im Tode, der verglichen wird mit dem Schlaf des Adam, aus dem Eva gebildet wurde.<sup>179</sup> Aus dem Todes-schlaf Christi geht der Geist hervor. Damit entsteht die Kirche. Die Kirche ist laut Apok.12 - wie bei Hippolyt - das Weib,<sup>180</sup> das als Mutter zur Teilnahme an Christus gebiert. Die Teilnahme ist individuell. Sie ist insofern zwar objektiv, als sie auf dem Grund der Teilnahme des Logos an Adam und damit dem Menschengeschlecht geschieht, sie ist aber subjektiv im eigentlichen Sinn, als jede einzelne Menschenseele die Braut Christi werden muss. Da der einzelne Mensch freien Willen hat,<sup>181</sup> hängt es letztlich an ihm, inwieweit er die Belehrung und Gabe Gottes annimmt, die ihm dazu verhilft, den Teufel zu besiegen. Gott belehrt die Menschen zu diesem Zwecke stufenweise in fortschreitenden Offenbarungen.<sup>182</sup> Als Objekt, an das die Offenbarungen gerichtet sind,<sup>183</sup>

---

Anm.175 Conviv. III,7,69

Anm.176 Conviv. I,51,4 f

Anm.177 Conviv. I,29-35

Anm.178 de resur. III,23,4

Anm.179 Conviv. III,8,70-71

Anm.180 Conviv. VIII,5

Anm.181 Conviv. VIII,13

Anm.182 Conviv. VII,5

Anm.183 Die Prophetie bereitet das Neue Testament vor, Conviv. IX,2f



bezeichnet Methodius einmal die Kirche, ein ander mal die Einzelnen. Der Sinn der Kirche ist, dass sie die Gehilfin Christi sei, als seine Braut. Der Sinn des Einzelmenschen ist, dass er sich durch die *ἁρμονία* in Christus wiederherstellen lässt, Christus immer ähnlicher wird auf dem Wege eines geistlichen Wachstums.<sup>184</sup> Er wird aber nie die volle Sündlosigkeit erlangen können. Methodius glaubt darum auch nicht, die Kirche gewähre die volle Sündlosigkeit, und folglich verlange sie sie auch nicht. Trotzdem ist die Wichtigkeit der reinen Lehre keineswegs unterschätzt, denn die wahre Erkenntnis Gottes<sup>185</sup> "bildet" Christus in das Herz ein. Was der Mensch nicht selbst durch Anstrengung erreichen kann, wird ihm durch die Gnade Gottes als *donum superadditum* dazugegeben. Dieser ganze Vorgang des stufenweisen Aufstieges des Einzelmenschen "zum Gipfel", zur "Heiligung des Heiligen Geistes" geschieht aber auf der prinzipiellen Grundlage der Taufe, die ähnlich den objektiven Grund für den Einzelnen legt, wie die Menschwerdung und Verbindung des Logos mit Adam für die ganze Kirche. Durch die Taufe ist der Weg beschritten, auf dem die Menschen Christus werden.<sup>186</sup> Das Ziel ist die Jungfräulichkeit, d.h. die Eingliederung in die Kirche, die die Gehilfin des Christus ist. Loofs urteilt darum;<sup>187</sup> "Er verbindet den origenistischen Gedanken der mystischen Jesusliebe mit dem schon bei Ignatius nachweisbaren *εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ἐν ἀγκύᾳ μένειν* so, dass er jene Jesusliebe als die Frömmigkeit der asketisch-keuschen Seelen beschreibt, deren Bräutigam allein Jesus ist, der *ἀρχιπαρθένος*,<sup>188</sup> der Vollender der auf die *παρθενία* abzielenden Erziehung des Menschengeschlechts."<sup>189</sup> Die Terminologie zeigt hier an, dass Methodius seinen (biblischen) Gedanken der Beziehung von Christus

---

Anm.184 Conviv.III,9

Anm.185 Conviv.VIII,9

Anm.186 Conviv.VIII,8

Anm.187 LOOFS DG 179

Anm.188 Conviv.I,5,25 vgl.III,8,74

Anm.189 Conviv.I,2,16

zur Kirche als Bräutigam zur Braut nicht konsequent zu Ende geführt hat, sondern ihm eine Verschiebung zur individuellen Mystik gegeben hat: Christus ist nicht ein Gegenüber zur Jungfräulichkeit der Kirche, sondern er ist deren Gipfel und höchste Vervollkommenung, der ἀρχιπαρθένος. Das bisher Gesagte ist zusammengefasst in der von Harnack übersetzten<sup>190</sup> Stelle Conviv. III, 8:

1. "Treffend hat der Apostel die Geschichte Adams auf Christus angewendet. So wird man mit ihm sagen müssen, die Kirche sei von dem Gebein und Fleische Christi, da um ihretwillen der Logos den himmlischen Vater verlassen
5. hat und herabgestiegen ist, um seinem Weibe anzuhängen, und in Leidensbewusstlosigkeit entschlafen ist, indem er freiwillig für sie starb, damit er selbst sich die Kirche herrlich und fehlerlos darstelle, nachdem er sie durch das Bad gereinigt hat, auf dass sie den geistlichen
10. und seligen Samen aufnehme, den er selbst, einsprechend und einpflanzend, in die Tiefe des Geistes aussät, den die Kirche aufnimmt und ihn gestaltend entwickelt gleich einer Gattin, um die Tugend zu erzeugen, und zu erziehen. Denn auf diese Weise erfüllt sich auch treffend das Wort:
15. 'Wachset und mehret euch' - da die Kirche täglich an Grösse, Schönheit und Umfang sich mehrt, darum weil der Logos ihr beiwohnt und mit ihr Gemeinschaft hat, der auch jetzt noch zu uns herabsteigt und in der Form der Anamnese seines Leidens sich(immerfort) selbst entäussert. Denn nicht
20. anders könnte die Kirche die Gläubigen in ihrem Mutterleibe immerfort empfangen und durch das Bad der Wiedergeburt neu gebären, würde nicht Christus, auch um jedes Einzelnen willen sich selbst entäussernd - um durch das Mittel der sich fortsetzenden und erfüllenden Leiden Aufnahme zu finden - wiederholt sterben, vom Himmel herniedersteigend und mit seinem Weibe, der Kirche vereinigt,
25. aus seiner eigenen Seite eine gewisse Kraft herausnehmen lassen, damit alle, die in ihm erbaut sind, Wachstum erlangen, die nämlich, welche durch die Taufe wiedergeboren, Fleisch von seinem Fleische, Gebein von seinem Gebeine, d.h. von seiner Heiligkeit und Herrlichkeit empfangen haben. Wer aber Gebein und Fleisch, Weisheit und Tugend nennt, sagt Richtiges; die Seite aber ist der Geist der Wahrheit, der Paraklet, von welchem
30. die Erleuchteten ihr Teil empfangend zur Unsterblichkeit in würdiger Weise wiedergeboren werden. Unmöglich aber kann einer des Heiligen Geistes teilhaftig werden und als Glied Christi mitzählen, es sei denn, dass zuvor auch über ihn der Logos herabkommt und entschlafend sich entäussert, damit dieser mit dem für ihn Entschlafenen zu-
- 40.

---

Anm. 190 HARNACK, DG I 787/8

- gleich erneuert und verjüngt auferstehend, auch für seine Person nunmehr neugestaltet, des Heiligen Geistes teilhaftig werde. Denn das ist im eigentlichen Sinne die Seite (πλευρά) des Logos, nämlich der Geist der Wahrheit, der nach dem Propheten
45. siebengestaltete, von dem Gott gemäss der Selbstentäusserung Christi, d.h. nach der Menschwerdung und dem Leiden Christi, etwas wegnimmt und ihm seine Gattin gestaltet - nämlich die ihm passend und bräutlich zubereiteten Seelen".

Methodius weiss also durchaus von einer realen Teilnahme an Christus zu reden, die durch die Inkarnation als Tat des Sohnes - freiwillig aus Treue - eingeleitet ist (Z.1-6). Durch seinen Tod entsteht die Kirche, wie auch Eva aus dem Schlaf Adams. Das "Bad" ist hier nicht der Ausdruck für den biblischen Begriff der Wiedergeburt, sondern eher die Bezeichnung für den Beginn der Christuswerdung der Kirche. (Z.7-13). Dass dafür der Ausdruck "Tugend" benutzt wird, ist eine Anleihe bei der ethischen Sprechweise. Im Grunde ist die Ethik der Sache nach auf das Hineinwachsen in die Bestimmung der Kirche beschränkt (Z.13-19). Es muss sich an der Kirche und d.h. an jedem Einzelnen separat nachvollziehen, was an dem Vorbild Christus-Adam bereits vollzogen ist. Die Kirche (Z.19-25) ist der vom Logos geliebte und darum der einzig geliebte und darum der einzig gegebene Ort, wo sich die individuelle Aneignung der Gabe und Tat des Logos vollziehen kann. Die Wiedergeburt durch die Taufe gewährt Anteil an dem wirklichen Christus, d.h. an seiner Heiligkeit und Herrlichkeit. (Z.29-30) Aber dies ist nur möglich, wenn Christus für jeden Einzelnen immerfort wiederholt, was er bereits fürs Ganze auf einmal getan hat (Z.19 u.25) und (Z.38-40). Die Teilnahme, um die es geht, heisst Tugend (Z.13 u.33) und Weisheit und sie führt zu dem Ziel, der Unsterblichkeit. Es lässt sich also hier der Punkt heraus-schälen, an dem das Objektive und das Subjektive sich überlap-pen: die Tugend, d.h. der Ansatz zur Askese in der Form des Her-einwachsens in die durch den Logos neu begründete Menschheit. Der Heilige Geist wirkt dabei personhaft mit und verhilft zur pas-senden Gestaltung der Menschenseelen als Bräute Christi. (Z.42-47)

Man hat gutes Recht, hier von Mystik zu sprechen, die sich als Spekulation auf dem Hintergrund der einseitig verstandenen



biblischen Adam-Christus-Parallelisierung aufbaut. Die Einseitigkeit, mit der die paulinische Lehre gehandhabt wird, besteht darin, dass Methodius sein spekulatives Ziel zuerst wusste, und danach seine Christologie geformt hat, und nicht umgekehrt. Sein Ziel ist die Erziehung und Entwicklung der einzelnen Seele auf den Christuszustand hin, die Vorform der griechisch-katholischen Mystik. Methodius will ein Verteidiger der Glaubensregel sein, aber er ist in Wahrheit ein Verteidiger der kleinasiatischen Tradition in Verbindung mit platonisch-origenistischen Gedanken<sup>191</sup>. Man wird B. Altaner<sup>192</sup> nur mit Einschränkungen zustimmen können, wenn er sagt: "Seine Bedeutung liegt in der erfolgreichen Bekämpfung des Origenismus". Auch Bonwetschs Urteil verwundert<sup>193</sup>: "Methodius ist kein grosser Geist. Eine so umfassende philosophische Bildung seine Schriften bekunden, so ist er doch nicht eigentlich spekulativ beanlagt." Es ist wahr, dass Methodius nicht als Dogmatiker im eigentlichen Sinn gelten kann und will<sup>194</sup>, aber zweierlei ist doch festzuhalten: Einmal sind nur wenige seiner Schriften gerettet, und zum andern ist nicht zu unterschätzen, wie sehr die leicht eingängige theologische Mystik, die durch ihn entfaltet wird, in der Folge im Orient gewirkt hat - trotz der Ablehnung, die Eusebius gegen ihn geltend gemacht hat<sup>195</sup>. Die Amalgamierung von gereinigten origenistischen Lehren<sup>196</sup> und Grundlagen für die mönchische Mystik auf dem Hintergrund der Glaubensregel kann für die Zeit nach Methodius für den Osten als typisch angesehen werden. Jedoch entfaltet sich die eigentliche Theologie der Union mit Christus resp. der Vergottung erst nach dem Einfluss des Athanasius. Insofern ist Methodius für unser Thema nur als Durchgangspunkt interessant. Es bleibt aber festzuhalten, dass dem Methodius die Ver-

Anm.191 vgl. A. JAHN, Methodius Platonizans 1865, 2. Teil seiner Ausgabe N. BONWETSCH, Methodius von Olympus 1891

Anm.192 Patrologie, S.179

Anm.193 R.E. 13,30

Anm.194 NB: In den zehn Bänden der Dogmatik von K. Bath sucht man seinen Namen vergeblich

Anm.195 H. IERONIMUS, Apol. I Adv. Ruf. c.11

Anm.196 Gregor der Wundertäter



bindung der (mystischen) Idee der Christuswerdung mit der Idee von der Vereinigung des Logos mit dem Christus zu verdanken ist; es ist also die Unionsvorstellung deutlicher ins Licht der Naturspekulation in der Christologie und damit im weiteren Rahmen in den Zusammenhang mit der Trinitätslehre gerückt, wie es sich später noch klarer bei Apollinaris zeigen wird.

## 5. Die Unions-Soteriologie des Athanasius.

Es zeigt sich schon bei Alexander von Alexandrien, dass die Voraussetzungen der athanasianischen Soteriologie in der Kombination von rechts-origenistischen Gedanken und einer verlängerten irenäisch-kleinasiatischen Tradition zu suchen sind. Aber beide Einflüsse werden verkürzt und verändert: Alexander schon tritt dem Gedanken der Emanation des Logos entgegen, wie er bei Origenes geprägt war<sup>197</sup> und vernichtet dadurch den häretischen Zentralgedanken, - er reduziert aber auch die Rekapitulationslehre des Irenäus, sodass die "Stufen des Lebens Christi bis ins Greisenalter" weniger wesentlich werden. Nach Athanasius ist später - auf dem Wege zu Johannes Damascenus - der klare Sinn der Inkarnation, wie ihn Irenäus gefasst hatt, verdunkelt, d.h. mystifiziert worden. Athanasius selbst steht an der Wende dieser Entwicklung. Ihn treffen aus den Reihen der neuprotestantischen Dogmenhistoriker die gleichen Vorwürfe wie Irenäus. Gilg<sup>198</sup> hat die Stimmen zusammengefasst und versucht eine Verteidigung des Athanasius. Ein früherer Verteidiger müsste aber noch genannt werden: K. Bornhäuser<sup>199</sup> hat schon 1903 die einseitige Kritik Harnacks bekämpft,

---

Anm.197 ALEXANDER, ep.ad Alex.v.Byzanz I,12+14. Dass Alexander den Irenäus gelesen hatte, zeigt Harnack DG II,206. Er ist beeinflusst von ihm, und hebt darum die eine Seite der origenistischen Logoslehre hervor, S.197 (Verweis auf Alexanders Rede über Seele und Leib, Migne XVIII)

Anm.198 a.a.o. S.73 ff

Anm.199 Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus, in: Beiträge zur Förderung christl.Theologie VII,2, 1903

wie sie in der Hauptsache im "Wesen des Christentums" ausgesprochen ist.<sup>200</sup> Harnack hat auf Bornhäusers Arbeit mit einer Besprechung in seiner eigenen Zeitschrift<sup>201</sup> in Form einer oratio pro domo geantwortet, die auf kurzem Raum einen ganz typischen Abriss der einseitigen *ἐφθαρσία* -Interpretation Harnacks bietet.<sup>202</sup>

Ann.200 HARNACK, Das Wesen des Christentums, 144 ff; Ähnlich schon vorher A.RITSCHL, Rechtfertigung und Versöhnung I S.8 ff und KAFTAN in seiner Dogmatik, LOOPS in seiner DG.S.181 f, 186 ff und KATTENBUSCH, Konfessionskunde I, S.296 ff

Ann.201 ThLZ 1903, No.17

Ann.202 Bornhäuser: Nach Athanasius und Johannes Damascenus liegt "die Vergottung in der Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christus im Heiligen Geist". *θεοποίησις* = *υιοποίησις* wird nach Athanasius mit der Taufe gegeben. (Gegen Harnacks Darstellung der griechischen Erlösungslehre); das höchste Gut für Athanasius und Joh.Damascenus sei nicht *ἀφθαρσία*. Für sie sei *θεοποίησις*, Lebensgemeinschaft mit Gott und nichts Physisches. Die *ἀφθαρσία* spiele für sie gar keine oder nur eine ganz untergeordnete Rolle. Harnack zitiert dagegen: *ὁ θεὸς ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*. Heisst *ὁ θ. ἐνάνθρωπ.* Gott ist in Lebensgemeinschaft mit der Menschheit getreten? Darf also *ἵνα ὁ θ. θεοπ.* übersetzt werden: damit wir mit Gott in Lebensgemeinschaft versetzt werden? - Für den Griechen sei der Einzelne immer a) Glied und Repräsentant der Menschheit, b) freies, selbständig denkendes Einzelwesen. Bezüglich b) bestünde zu Recht, was Bornhäuser als "Begründung, Bewahrung und Vollendung des Christenstandes" beschrieben habe. Bezüglich a) aber "schwindet alles Psychologische und macht einem Drama der Tatsachen Platz. In diesem Drama sind Gott und Mensch, unsterbliches Leben und Tod, Unvergänglichkeit und Vergänglichkeit...etc. die Faktoren".

Harnack fragt angesichts der Gestalt von Kirche und Kultus, welche der beiden Beobachtungen die durchschlagende sei. ("Nur bei Protestanten sind dogmatische Schriften ohne Kirche etwas!") Er fordert, dass bei uns fremden Stücken eingesetzt wird, also nicht bei "Begründung, Bewahrung und Vollendung des Christenstandes", sondern eben bei der *θεοποίησις* (NB. Joh.Damasc. sei ein schlechter Zeuge für den klassischen Typus des griechischen Christentums, weil vor ihm Aristotelismus und Dyotheletismus in die Diskussion eingetreten seien.)

Man kann freilich Bornhäuser nicht zustimmen und auch nicht ganz verstehen, weshalb die Erlösung oder Gemeinschaft mit Gott nun unbedingt gerade nicht physisch sein soll. Sein Verdienst liegt aber darin, einen ersten Anlauf gemacht zu haben, Harnacks Position, die eine so einfache Antwort gewährt, gründlich in Frage zu stellen.

Während E.Brunner in "Der Mittler" noch eine ausführliche Neuinterpretation und Verteidigung des Irenäus gegen die Vorwürfe der neuprotestantischen Schule versucht, ist bei ihm Athanasius weitgehend nur als Zeuge zitiert,<sup>203</sup> das gleiche gilt für H.Vogels "Christologie".<sup>204</sup> K.Barth geht auf die Kritik an Athanasius nicht weiter ein, sondern zitiert ihn ebenfalls als eine der wichtigen Väterstimmen.<sup>205</sup>

Anm.203 E.BRUNNER, Der Mittler, S.187, 201, 265, 445.

Wie sehr Brunner selbst "irenäisch" denkt, und also folgerichtig über Athanasius positiv urteilt, zeigt besonders S.195. Zur eigentlichen Brunnerschen Versöhnungslehre wird aber vor allem, ausser Irenäus, Anselm herbeigezogen, Athanasius nur selten, etwa S.445. (Nach einem Vergleich zwischen der Auffassung des Logos bei Irenäus und Athanasius mit derjenigen von Augustin und Luther auf S.187 heisst es auf S.201 "Am grossartigsten in ihrer Systematik und zugleich nicht-spekulativen Existenzialität ist wohl die Logoslehre des Athanasius. Er vor allem hat den Gedanken klar herausgearbeitet, dass der Mensch, in Gottes Wort geschaffen, in ihm sein - durch Gnade verliehenes - Lebensprinzip hat und, aus ihm gefallen, nur durch es wieder hergestellt werden kann, indem dieses Wort zu ihm kommt. 'Gottes Wort selbst musste kommen'. Nur der Logos konnte gutmachen, da nur er Gott offenbart und in dieser Offenbarung das verlorene Leben bringt")

Anm.204 S.177 ff

Anm.205 In den bisher erschienenen Bänden 36 mal; einmal mit Kritik I,2,S.148 f, wo Athan.de incarn.6 verglichen wird mit Anselm, Cur deus homo I,11,13,15 über die Frage der Notwendigkeit der Inkarnation, die mit Gottes freiem Willen nicht in Einklang gebracht werden kann. Das "alles klingt misslich". "Aber es war so misälich nicht gemeint". Das letzte Wort ist nicht necessitas, sondern veritas. Auch die Athanasius-Stelle ist letztlich nicht anders aufzufassen. - Es kann nützlich sein, einige Bemerkungen über Athanasius, den "irregulären Dogmatiker" (im Unterschied zu Origenes und Joh.Damasc.) (I,1 S.294), hier aufzuführen: I,1 S.400: Athanasius "hat das entscheidende Wort gesprochen" zur Gestlehre, ihm folgten die Jungnicäner und Konstantinopel 381. I,2 S.184, auch IV,1 S.197: Das "Extra Calvinisticum" schon de incarn.17 angebahnt. I,2 S.228: Einseitig sind interessiert: Luther an der Rechtfertigung, Calvin an der Heiligung, Athanasius an der Menschwerdung und ihrer Wirklichkeit. I,2 S.686: Athanasius ist ein "Kirchenvater der Reformatoren". II,1 S.116f langes Zitat aus c.Arian. II,c.75-77 über das Erwähltein in dem Erwählten Jesus Christus, sowie in IV,1, S.231, wo K.Barth schon bei Athanasius (und Euseb.) sein eigenes Thema findet: Der Richter ist der an unserer Stelle Gerichtete. IV,2, S.58: Die Unio bei Athanasius regt Calvin an: Inst.II,14,1.



Die historischen Studien über Athanasius und den arianischen Streit überwiegen die dogmatischen.<sup>206</sup> Es kann hier freilich nicht auf die weiteren Zusammenhänge eingegangen werden, auch nicht die Christologie des Athanasius im Ganzen erörtert werden.<sup>207</sup> Für die Frage nach der Vergottung ist folgendes von entscheidender Wichtigkeit:

- a) Die Harnacksche Trennung muss als einseitig vermieden werden, nämlich: die griechische Theologie hätte wie eine Ellipse zwei Brennpunkte, das heilsökonomische Handeln Gottes und die Ethik.<sup>208</sup>
- b) Der Begriff "physisch" zur Beurteilung der Soteriologie muss als einseitig vermieden werden. Er deckt sich nicht mit dem Ernst, der des Athanasius Sache gegen die Blasphemie des Arius getrieben hat (wie auch des Irenäus Sache gegen die gnostische Erlösungstheorie). Er berührt sich zwar mit dem Denken in Substanz- und Natur-Begriffen, das dem Athanasius vertraut ist, aber dieses Denken bildet nur einen Sektor, nicht das Ganze der athanasianischen Soteriologie.

---

Ann.206 Vgl. Ältere Literatur: F. LOOPS, RE 2, 16-45 (Arianismus); 2, 194-205 (Athanasius). Ed. SCHWARTZ: Zur Geschichte des Athanasius NGA 1904, 333 f, 351 ff, 518 ff; 1905, 164 ff, 257 ff; 1908, 305 ff; 1911, 367 ff, 469 ff. A. STÜLCKEN, Athanasiana, T.u.U. IV. Band, 4. Heft, Leipzig 1899 (Gegen J. Dräseke in den Bahnen von F. Loofs).; - Neuere: H. G. OPITZ, Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328, ZNW 1934, S. 131 ff, und Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius, 1935.

Ann.207 s. Lit. in dem - enttäuschend kurzen - Artikel von W. SCHNEE-  
MELCHER über Athanasius in RGG 3. Auflage I Sp. 669.

Ann.208 DG II, 167, demonstriert an Gregor Nyss., der nach dem Modell des Methodius die Konzeption des Athanasius weiter getrieben habe.  
DG II, 57 ist diese Behauptung generalisiert: "Die griechische Auffassung vom Christentum hat wie eine Ellipse zwei Mittelpunkte "(!?): "die Lehre von der Freiheit, welche die ganze rationale Theologie (Stoisches und Platonisches) einschliesst, und die Lehre von der wirklichen Erlösung, welche supranaturalist, wenn auch ihre Konzeption der Beziehung auf die natürliche Theologie nicht ermangelt hat, wie umgekehrt die Freiheit als göttliche Gnadengabe aufgefasst worden ist".



c) Die Aussagen über die Unio bei Athanasius müssen im Kontrast zu dem völligen Fehlen einer realen Erlösung in der Theologie des Arius gesehen werden.<sup>208</sup> Der These muss zugestimmt werden, dass die Inkarnationslehre des Athanasius auf dem Grunde der Soteriologie gebildet worden ist. Dass diese Reihenfolge nicht der Sache entspreche, ist voreilig geurteilt. Es gibt im NT durchaus zwei Reihenfolgen der Beschreibung von Gottes Heilstaten: Einmal die des Römerbriefes, nach der z.B. der Heidelberger Kachismus gebildet ist: Sünde, Rechtfertigung, Dankbarkeit (Heiligung),-- oder auch die andere: Dankbarkeit für die Erkenntnis von Gottes ewigem Ratschluss, das Heil herbeizuführen, Erkenntnis der Rechtfertigung in Jesus Christus und Rückschau auf die sündige Art, die abgelegt worden ist. Athanasius wählt diese zweite Reihenfolge.

d) Die einflussreiche Grundlage der Soteriologie des Athanasius, die Theologie des Alexander von Alexandrien, ist als di-theistisch bezeichnet worden. Der Logos ist ihm *ὁμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρὶ* und "durch die Wohltat dessen, der Gottessohn von Natur ist, werden wir Adoptivsöhne"<sup>209</sup>. Die Bezeichnung "di-theistisch" muss

Ann.208 H.LIETZMANN'S Zusammenfassung in Gesch. d. Alten Kirche III, 95 ist ganz zuzustimmen, obwohl Lietzmann an anderer Stelle auch negativer reden kann. "Wenn nun einmal die Erlösung des Menschengeschlechts in dem Wunder seiner substanziellen Vergottung bestand, so musste in Jesus Christus die volle Gottheit als Substanz sich mit menschlichem Wesen verbunden haben, um es zu vergotten. Also war volle substanzielle Gottheit des Logos eine aus dieser Erlösungstheorie notwendig herauswachsende Forderung. Dies ist also im letzten Grunde gemeint, wenn der Logos-Sohn als "homousios" d.h. als substanzgleich, mit dem Vater bekannt wird. Es soll heissen, dass dem in Christus vorhandenen Gotteswesen, das man als "den Sohn" oder den "Logos" anerkannte, nichts zur vollen göttlichen Wunderwirkung fehle, dass also unsere menschliche Leiblichkeit, repräsentiert in der Leiblichkeit Jesu, mit der ganzen und höchsten, nicht mit irgendeiner abgeleiteten Gottessubstanz verbunden und dadurch der Vergänglichkeit des Irdischen entnommen sei.- Darum mussten alle Versuche zu einer Abstufung der göttlichen Wesenheit bei Vater und Sohn bekämpft werden".

Ann.209 OPITZ, Urkunden z. Gesch. d. arian. Streites, Nr. 14, 21.

abgelehnt werden, weil sie von einem liberal-neuprotestantisch monotheistischen Ideal her gebildet ist, das Arius schon seinerseits hatte<sup>210</sup>. Es ist besser, "di-theistisch" zu lehren als subordinatianisch, solange nicht die Menschheit Jesu verkürzt wird, was man dem Athanasius nur schwerlich vorwerfen kann.

Es ist wahr, dass bei Athanasius die Appropriationen wenig betont sind<sup>211</sup>. Es finden sich aber doch auch Stellen, die diese notwendige Erkenntnis nicht vermissen lassen. Insofern wurzelt Athanasius noch in dem gesunden Teil der origenistischen Tradition, als er sich gegen den Modalismus auch zu wehren weiss:

c.Arian.III,4:" Denn sie sind Eins, nicht wie wenn das Eins wieder in zwei Teile geteilt wäre und diese wieder nichts weiter als Eins wären, auch nicht so, wie wenn das Eins zweimal genannt würde, so dass derselbe das einmal Vater, ein andermal sein eigener Sohn wäre; denn wegen dieser Ansicht wurde Sabellius als Häretiker erklärt. Vielmehr sind es zwei, weil der Vater Vater ist und nicht der nämliche(auch)Sohn ist und der Sohn Sohn, und nicht derselbe (auch) Vater ist. Aber die Natur ist nur eine".

Aber III,5:"

Für die Erlösungslehre ist es entscheidend, dass der Sohn und der Vater die gleiche Substanz haben. Was der Sohn tut, tut der Vater<sup>212</sup>. Die Gottheit des Vaters ist die des Sohnes. "Denn da der Sohn die Herrschaft des Vaters führt, so sitzt er auf demselben Throne wie der Vater, und da er in der Gottheit des Vaters geschaut wird, so ist Gott das Wort, und der den Sohn sieht, sieht den Vater, und so ist ein Gott." Zur Bezeichnung der Wesenseinheit, der ~~von~~ von Vater und Sohn, wird der Begriff verwendet, der seinerseits wieder die Grundlage der Unions-Vorstellung für die Erlösungslehre bietet. Es muss aber auch hier sogleich bemerkt werden, dass Athanasius von einer "Identität" sprechen kann, die die absolute Gleichheit und Auswechselbarkeit verbietet. Dieser trinitätstheologische Gedanke muss dann auch für die Vergottungslehre von Belang sein. Der Vater und der Sohn

Anm.210 Opitz, Urkunden 14,44

Anm.211 vgl.K.Barth, KD I,1 S.461

Anm.212 c.Arian.III,11 c.Arian.I,12. I,35. III,7. III,9

sind nicht auswechselbar.<sup>213</sup> Der Vater hat insofern eine Prioritätsstellung, als er der Vater ist. Diese Vorzugsstellung entzieht sich unserm Zeitbegriff, obgleich gesagt ist, der Vater sei die ἀρχή, der Sohn γέννημα. Die Stellung von Vater und Sohn ist für uns weder nach Zeit noch nach Würde zu begreifen. Sie beschreibt sich selbst ausreichend in der Beziehung Vater-Sohn in johanneischer Sprache. Parallel wird gelten, dass die Beziehung zwischen Gott und den Vergotteten ausreichend beschrieben ist in den biblischen Ausdrücken: Retter und Gerettete.

Der Vorwurf des Modalismus bei Athanasius lässt sich, wenn manes will, dem Buchstaben nach einigermaßen gut begründen. Aber diese Sicht wäre unhistorisch, nur wörtlich-literarisch fundiert. Tatsache ist doch, dass Athanasius 362 die Möglichkeit der τρεῖς ὑποστάσεις gegenüber seiner eigenen bisherigen μία ὑπόστασις konzediert hat. Ob die dadurch angebrochene Entwicklung zu den Kappadoziern und darüber hinaus glücklich oder nicht gewesen ist, ist eine andere Frage. Aber Athanasius hat doch damit angezeigt, dass es ihm ganz und gar um die Realität der Erlösung, d.h. der Vereinigung der durch ihre Schuld dem Tod Geweihten mit dem unsterblichen und herrlichen Gott geht, nicht um eine trinitätstheologische Spitzfindigkeit oder um eine genaue, nach allen Seiten vorsichtig abgegrenzte Systematik der Trinität.<sup>214</sup>

Anm.213 ad.Serap.I,28. c.Arian.I,16. II,36. III,4. III,5. III,36

Anm.214 Die endgültige Formulierung der Trinität als eine οὐσία und drei ὑποστάσεις, wie sie von den Kappadoziern gebraucht wird, ist hingegen auch nicht völlig gegen den Vorwurf des Tritheismus zu schützen, denn sobald man mehr sagen will als Basilian, der Vater, Sohn und Geist biblische Prädikate beilegt, etwa in der Weise von Gregor v.Nazianz (ἀγεννησία, γεννησία, ἐκπόρευσις) so ist sowohl Subordination als Tritheismus nicht völlig ausgeschlossen. Das δμοούσιος war aber am Anfang als theologisches Stichwort von diesen Gefahren noch nicht belastet, sondern bezeichnet vielmehr die Schranken innerhalb derer die Erlösung in Jesus Christus ihre Wirklichkeit hat, ausserhalb derer sie aber zu einem leeren Wort wird. Weniger das Stichwort als die damit bezeichnete Sache dient zur Verankerung der Soteriologie, nicht zuerst zur Fixierung der Trinitätslehre. Nicht durch Zufall ist darum im Nicänischen Symbol ausdrücklich der Zweck der Menschwerdung genannt, der aber nur dann mit Recht genannt werden kann, wenn das wahr ist.



Nach dieser vierfachen Abgrenzung können die Stellen über die Union mit Christus resp. Vergottung nun im einzelnen untersucht werden. Dabei kann folgende Unterscheidung gemacht werden: so sehr die Inkarnation des Logos als solche mit der Rettung und Vergöttlichung der Menschen verbunden ist, so kann ebenfalls die doppelte Betrachtungsweise der Inkarnation zur Analyse der

---

Anm. 214 Forts. von S. 125 - Über die Entstehung des Nicänums, nicht aus westlichen Quellen, sondern eher aus einem alten Jerusalemer Typus vgl. H. LIETZMANN, ZNW, 4, 1925 S. 193-202. Seine Ansicht wird hier zu Grunde gelegt, ohne dass sie weiter diskutiert werden kann. Es ergibt sich daraus, dass Hosius die tertullianischen Formeln in den griechischen wieder zu erkennen meinte, nicht aber seinerseits in den Osten eingeführt hat. Ob man im Osten und Westen schliesslich mit der gefundenen Formulierung das gleiche gemeint hat, ist damit noch nicht gesagt. Dies ist schon darum zu bezweifeln, weil die Fragestellung im Osten und Westen verschieden war: dort die Eucharistie als Heilung und Injektion von Unsterblichkeitskräften, hier Wiederholung des für unsere Sünden dargebrachten Kreuzesopfers; verallgemeinert: im Osten ist es der Erlöser und im Westen der Versöhner (HARNACK, Grundriss S. 209), von dem die Christologie ausgeht. Nun ist aber ganz gewiss, dass diese Schematisierung übertrieben werden kann und von Harnack übertrieben worden ist. Das Ergebnis dieser Verallgemeinerung ist nämlich sehr einleuchtend und simpel und lautet so: im Osten herrscht ein griechisch-heidnisches Interesse an der privaten, höchst eigenen Rettung und Vergottung und dies ist das Motiv der dogmatischen Überlegungen gewesen; im Westen herrscht ein vom römischen Gemeinschafts- und Rechtssinn ausgehendes juristisches Denken, das den Opfer-Priester- und Sakramentsbegriff herbeigeführt hat. Gegen diese Charakterisierung - vor allem des Ostens - sprechen viele Stellenbefunde bei Athanasius, die ein direktes Interesse an der "Lehre von Gott" resp. der Christologie verraten. C. Arian. I, 17, 20, 24, II, 23, 32, III, 16 u. a. Stellen wehren sich gegen die Blasphemie, den ewigen Gott zu einem in der Zeit Gewordenen und Gewachsenen zu machen, den Logos, der nicht richtig Gott sei, zum Gegenstand der Anbetung zu machen, kurz: die Vollmacht des Menschgewordenen und Gekreuzigten zu verkleinern, d. h. damit ganz aufzuheben. Diese und viele andere Beispiele zeigen, dass es nicht ausschliesslich die Soteriologie gewesen ist, die die Christologie und Trinitätslehre bestimmt hat. Aber es bleibt freilich trotzdem ein Rest von griechischer Denkweise: das Bestreben des Athanasius, Gottes Einheit in der Ewigkeit festzuhalten, wird nicht biblisch, sondern im Grunde philosophisch begründet. Man könnte also Harnacks Vorwurf um eine Stufe verschieben, wo er dann freilich nicht mehr so wirkungskräftig wäre, weil die Folgerungen, die man daraus ziehen kann nicht mehr so frappierend einfach sind.



Lehre von der Vergöttlichung verwendet werden. Die Inkarnation wird nämlich bei Athanasius unter dem doppelten Gesichtspunkt des Grundes und des Zieles beschrieben. Diese Lehre des Athanasius ist nicht nur ausschliesslich auf dem Hintergrund des arianischen Streites zu verstehen, denn schon in der Schrift de incarnatione ist aus Gottes ἀγαθότης die (noetische) Notwendigkeit der Inkarnation, sowie auch ihr Ziel, beschrieben. Dass Athanasius schon vor dem Ausbruch des Streites so gelehrt hat, entkräftet die mögliche Behauptung, er habe die Verbindung der Lehre von der Inkarnation mit der Lehre von der Vergottung nur in Opposition gegen Arius in so zugespitzter Weise vorgetragen. Wenn es auch nicht möglich sein wird, aus den Schriften des Athanasius eine einheitliche Systematik herauszuschälen, so muss doch erkannt werden, dass für ihn die Inkarnation, d.h. wahre Menschwerdung, mit ihren beiden Angelpunkten, dem inneren Grund aus der göttlichen Konsequenz der Treue zu seinen Verheissungen und dem zu verkündigenden, zeitlich späteren Ziel, der Verherrlichung der Gläubigen (Vergottung), eine Art Schema der theologischen Arbeit darstellt.

Folglich müssen alle Stellen über die Vergottung den einen dieser beiden Akzente der Inkarnation sichtbar werden lassen. Es lässt sich zeigen, dass Athanasius keine isolierten Aussagen über die Schöpfung oder die Inkarnation oder die Verherrlichung der Gläubigen macht. Grund und Ziel sind ineinander verwoben. Und doch sind die Akzente im Gang der Erklärung in seinen Schriften deutlich gesetzt:

#### a) Grund der Inkarnation

de incarn. 4: "Vielleicht wunderst du dich etwas, dass wir, die wir uns doch vorgenommen haben, von der Menschwerdung des Logos zu reden, jetzt vom Ursprung der Menschen handeln... Wenn wir von der Erscheinung des Heilandes unter uns reden wollen, so müssen wir auch vom Ursprung der Menschen reden, um zu erkennen, dass unsere Schuld Anlass zu seiner Herabkunft gegeben und unsere Sünde die Menschenliebe des Logos herausgefordert hat, ... Wir sind die Ursache seiner Verkörperung" (klar im lat. Text: nos enim causa sumus cur corpus assumpserit)

Es scheint zunächst, als sei ein subjektives Bedürfnis der Grund, weshalb die Liebe des Logos erschienen sei. Dieser Eindruck wird

noch verstärkt in einigen Passagen aus der 2.Rede gegen die Arianer:

c.Arian.II,54: "Und er gibt an keiner Stelle einen Grund an, noch auch das Warum, damit es nicht den Anschein gewinne, als wäre er später denn das, um dessentwillen er entstanden ist. Denn der Grund muss ihm vorausgehen, ohne den auch er nicht geworden wäre". Aber

ebd.: "Der Herr aber hatte keinen Grund vor sich, um Wort zu sein, wenn nicht den, dass er Zeugung und eingeborene Weisheit des Vaters ist, und darum gibt er, da er Mensch wird, auch den Grund an, weshalb er das Fleische tragen will. Seiner Menschwerdung geht nämlich das Bedürfnis der Menschen voran, ohne das er nicht Fleisch angenommen hätte. Welches das Bedürfnis war...hat der Herr selbst angegeben: 'Ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht um meinen Willen zu tun'...und wiederum: 'Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich der Wahrheit Zeugnis gebe'".

und 55: "Um also Zeugnis zu geben und für uns den Tod auf sich zu nehmen, die Menschen wieder zum Leben zu erwecken und die Werke des Teufels zu zerstören, ist der Heiland gekommen, und das ist die Ursache seiner Erscheinung im Fleische"... "Er ist also nicht seinetwegen, sondern um unseres Heils willen gekommen".

Und nochmals 56: "Was aber seine Menschwerdung betrifft, so wäre diese nicht eingetreten, wenn nicht das Bedürfnis der Menschen sie veranlasst hätte".

Es liegt nahe, hier mit modernen Begriffen eine ganz falsche Interpretation zu beginnen. Bei der Betrachtung, welche Schriftzitate hier angewendet sind, lässt sich durchaus erkennen, dass die Wahrheit Gottes, und nicht ein prinzipiell-systematischer Begriff der Notwendigkeit Anlass zur Menschwerdung war. Ein biblischer, nicht ein philosophischer Begriff dient zur Beschreibung des Geheimnisses der Menschwerdung. Aber der Akzent ist deutlich auf das pro nobis gelegt, nicht so zwar, dass man von subjektiv-egoistischer Erlösungstheologie sprechen kann, wie es Dogmenhistoriker im 19.Jahrhundert taten, aber doch so, dass man eine "lutherische" Färbung des Gedankenganges zu erkennen meint, indem die Menschwerdung ganz deutlich ein Akt für die Menschen, nicht für den zu verherrlichenden Sohn ist. Dies wiederum entkräftet die Behauptung, Athanasius sei nur an der rein ontisch geschehenen Menschwerdung, nicht aber am Leiden und Sterben des Herrn interessiert.<sup>215</sup> Wäre diese Behauptung richtig, so

---

Anm.215 so A.RITSCHL, Rechtf.u.Versöhn.IS.10+11, gegen ihn KAT-

hätte Athanasius folgerichtig auch sagen müssen, die Menschwerdung sei um Christi willen, nicht um der Menschen willen geschehen. Es lassen sich im Gegenteil aber genügend Stellen finden, die den Zusammenhang zwischen Menschwerdung, Menschsein, Leiden, Sterben und Auferstehen Christi ganz deutlich machen. Es kann zu den zitierten Stellen gesagt werden, dass es nicht ein subjektives, sondern viel eher ein objektives "Bedürfnis" der gefallenen Menschheit war, das die Inkarnation herbeiführte. Es lag nicht im religiösen Bedürfnis der Menschen - wie hätten sie es haben können? -, sondern im objektiven Heilswillen Gottes begründet, dass dem Zustand der Sterblichkeit und Todesverfallenheit ein Ende gesetzt wurde. Wir erkennen hier den Zusammenhang mit Irenäus, aber absolut keinen Zusammenhang mit der platonischen Philosophie, die angeblich das Denken des Athanasius so ausschliesslich bestimmt haben soll.<sup>216</sup>

Das Geschehen der Menschwerdung ist nicht plötzlich und unerwartet. So ist auch die dadurch herbeigeführte Rettung nicht eine Aktion eines deus ex machina. Athanasius sieht und lehrt, wie Gott in der Geschichte mit seinem Volk handelt und dadurch Geschichte=Heilsgeschichte macht. Durch diese heilsgeschichtliche Betrachtungsweise stellt er die Verbindung zwischen Schöpfung, Geschichte Israels und Inkarnation her.

---

Anm.215 Forts.von S.128 ~~X~~ → TENBUSCH, RITSCHL hatte gesagt, Tod und Auferstehung seien nur ein "Specialfall des Hauptgedankens, dass der Logos Gottes alle Heilswirkung verbürgt, indem er, in dem menschlichen Leibe gegenwärtig, denselben als Mittel gebraucht". Hath X

Anm.216 so HARNACK, DG II, 165. Es ist viel eher der griechische Humanismus des 19. Jahrhunderts, der diese Interpretation notwendig machte.



c.Arian.I.49: "Ps 45,8 'Darum hat dich der Herr, dein Gott, gesalbt'...sagte er: da du Gott bist und König, 'darum' wurdest du auch gesalbt, da auch kein anderer den Menschen mit dem Heiligen Geiste verbinden konnte als nur du, das Bild des Vaters (εἰκόνας τοῦ πατρὸς), nach dem auch wir im Anfang geschaffen worden sind; denn dein ist auch der Geist...Da er aber als Sohn Gottes Gott ist und als Abglanz und Abriss des Vaters (ἀπαύλασμα καὶ χαρακτήρ τοῦ πατρὸς aus Hebr.1,3) ewiger König, deshalb ist er natürlich selbst der erwartete Christus, den der Vater den Menschen verkündigt und seinen heiligen Propheten offenbart, damit, wie wir durch ihn geschaffen worden sind, so auch in ihm allen die Erlösung von den Sünden zuteil, und alles von ihm regiert werde. Und dies ist die Ursache der an ihm vollzogenen Salbung und der Erscheinung des Wortes im Fleische".

Der Zusammenhang zwischen dem Ursprung und Grund der Menschwerdung und der direkten Folge für die Gläubigen muss sofort ausgesprochen werden, wenn nicht nur die Erscheinung auf der Menschenwelt, sondern die eigentliche Mensch-Werdung des Logos genannt wird. Hier liegt die Verbindung zwischen Grund und Ziel. Für den Zweck der Argumentation kann Athanasius vom Grund der Inkarnation reden. Aber wenn er im eigentlichen, vollen Sinn von Inkarnation spricht, tut er es nicht, ohne das Ziel zugleich zu nennen. Ein Beispiel dieser entscheidend wichtigen Zusammenschau findet sich in der 4. Rede gegen die Arianer.<sup>217</sup>

c.Arian.IV,6+7: "Wenn es nun von ihm heisst, dass er hungere und weine und müde wurde und eloi, eloi rufe, was menschliche Ausserungen und unsere Leiden sind, so empfängt er dies von uns und bringt es dem Vater dar, indem er für uns eintritt, damit es in ihm getilgt werde. Wenn es aber heisst 'Es ist mir Macht gegeben' und: 'Ich empfang' und: 'Deshalb erhöhte ihn Gott', so sind das die von Gott durch ihn an uns verteilten Gnadengeschenke...

διὰ τοῦτο ὡς αὐτῷ δίδόμενα, ἡμῖν μεταδίδεται.  
διὰ τοῦτο καὶ ἐνανθρώπησεν, ἵνα ὡς αὐτῷ  
διδόμενα, εἰς ἡμᾶς διαβῇ.

Denn wie er unsertwegen selbst Mensch wurde, so werden wir seinetwegen erhöht, und es ist durchaus nicht ungereimt, wenn man von ihm sagt, er sei unseretwegen erhöht worden, wie er sich unseretwegen erniedrigte...Und wenn wir erhöht werden und empfangen und Hilfe erhalten, so dankt das Wort selbst dem Vater, wie wenn er selbst erhöht würde, empfinde und Hilfe erhielte, indem er das Unsrige auf sich überträgt und sagt: 'Alles was du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben'"(Joh 17,7).

Anm.217 Die Echtheit dieser Rede ist unstritten. Sie wird aber hier angenommen, ohne dass die Begründung aufgeführt wird.



Die Gedankenfolge ist insofern absolut christozentrisch, als Christus sozusagen als "Durchgangspunkt" der herrlichen sowie der teuflischen Dinge gesehen wird. Die teuflischen nimmt er und verschlingt sie, die himmlischen nimmt er und gibt sie weiter. Hier ist eine Art *μῆψις* angebahnt, die bei den Kappadoziern ausgebaut wird. Christus ist die Nahtstelle zwischen Gottheit und Menschheit; und er ist es in einem gnädigen Sinn, derart, dass er das Böse zum Guten wendet, das Menschliche zum Göttlichen. Inwieweit dem Athanasius hier nicht auch versteckte doketistische Gedanken unterlaufen sind, bliebe einer gesonderten Untersuchung überlassen. Der Gedanke des pro nobis ist so stark, dass auch das tatsächliche Leiden unter diesem Gesichtspunkt gesehen wird, und zwar in einer Weise, die einen ganz leichten Zweifel an der biblischen Aussage erkennen lässt, die lautet, Christus der Messias sei der Verworfene. Hier ist Christus nicht der Verworfene und Geschändete, sondern der freiwillig Leidende und Tolerierende. Falls die 4. Rede unecht sein sollte, so lassen sich doch ähnliche Gedanken auch in anderen Schriften aufspüren, die hier noch genannt werden sollen, bevor die Belegstellen über das Ziel der Inkarnation aufgeführt werden.

Es lässt sich wohl insgesamt feststellen, dass ein letzter Rest von alexandrinischem Dokerismus bei Athanasius noch immer - wenn auch nur dem Buchstaben nach - zu finden ist. Die Unsicherheit des Origenes in Beziehung auf die Frage der menschlichen Seele Jesu und sein Postulat des freien Willens wirkt in einer gewissen Weise noch nach. Andererseits darf man aber vor der Auseinandersetzung um Apollinaris keine durchgreifende Durchdenkung dieser Frage erwarten. Immerhin fallen ausser der genannten Stelle c. Arian. IV, 6-7 drei andere Stellen ins Gewicht und geben zur Vorsicht Anlass:

de incarn. 54 "Er wurde Mensch, damit wir vergöttlicht wurden. Er offenbarte sich im Leibe, damit wir zur Erkenntnis des unsichtbaren Vaters gelangten; er liess sich den Frevelmut seitens der Menschen gefallen, damit wir die Unsterblichkeit erbten. Er erlitt ja für seine Person keinen Schaden, da er leidensunfähig und unverweslich, der Logos selbst und Gott war. Die leidende Menschheit aber, derentwegen er

das auf sich nahm, hat er in seiner Leidensunfähigkeit bewahrt und gerettet".

Diese Stelle steht in allerwichtigstem Zusammenhange. Das berühmte Wort aus diesem 54. Kapitel leitet den Gedanken. Wäre das nicht so, so wäre das Ende des Satzes absolut unentschuldig. Es soll aber gezeigt werden, dass durch die Menschwerdung des Logos sich die ganze Machtfülle der Verheissungen und der Herrlichkeit in den Bereich der Menschheit begibt. Voraussetzung des Gedankens ist gerade die Menschwerdung. Die Betonung der Leidensunfähigkeit, d.h. Göttlichkeit Jesu hebt die Menschwerdung in keiner Weise auf, sondern soll nur die durch die Menschwerdung in die Menschheit eingebrochene Macht deutlich werden lassen. Trotzdem ist die Formulierung unglücklich, und der Gedanke als solcher ist nicht neu, sondern alexandrinisch. Es ist bei Athanasius jeweils völlig klar, wodurch und durch wen die Rettung geschieht, weniger klar aber ist, wie, d.h. in welchem modus sie geschieht. Zur Beantwortung dieser Frage verweist er einfach auf die Machtfülle und wunderbare Offenbarung Gottes im Logos. Wir sind heute von dieser Antwort nicht ganz befriedigt, dürfen aber vor dem Chalcedonense nicht mehr erhoffen. Die Vereinigung des Logos mit dem menschlichen Fleisch ist an einer anderen Stelle ebenfalls mit dem Unterton des Doketismus beschrieben. Hier sind die Begriffe "vergänglich-unvergänglich, Himmel-Erde", das Bestimmende:

c. Arian. III, 33: "Nun aber das Wort Mensch geworden ist und die Schwächen des Fleisches sich zu eigen gemacht hat, so berühren diese den Leib nicht mehr wegen des in ihm befindlichen Wortes. Vielmehr sind sie von ihm aufgezehrt worden, und nunmehr bleiben die Menschen nicht mehr gemäss der ihnen eigenen Leiden, sündhaft und tot, sondern auferstanden in der Macht des Wortes verbleiben sie immer unsterblich und unvergänglich. Und weil das Fleisch aus der Gottesgebärerin Maria geboren wird, deshalb sagt man vom Worte selbst, es sei geboren worden, vom Worte, das nun den anderen den Anfang ihrer Existenz gewährt, um auf sich unsere Geburt zu übertragen, und, damit wir nicht mehr als blosse Erde zur Erde zurückkehren, sondern, weil mit dem vom Himmel stammenden Worte verbunden, von ihm in den Himmel geführt werden."

Es ist hier, wie auch an anderen Stellen, ganz deutlich, dass Athanasius die alexandrinische, vielleicht überhaupt griechische Unsicherheit über den Begriff *σάρξ* teilt. Der Weg in den Himmel lässt

das Fleisch sozusagen "neutral" werden, so verklärt, dass es die Belastungen tolerieren kann, und so geschwächt, dass es seinerseits keine Versuchungen mehr ausüben kann. Der Leib des menschgewordenen Logos ist nicht ganz sicher geschützt gegen eine Bezeichnung als Scheinleib; und so ist auch der Leib der Kirche, resp. der Christen nicht absolut sicher vor dieser Verwechslung. Freilich legt der Begriff der "Unsterblichkeit" diese Vorstellung der Loslösung von der Erde nahe. Es müsste besonders untersucht werden, wie Athanasius diese Gedanken mit der Betrachtung des Alten Testaments verbinden konnte.

Eine deutlichere, aber ganz negative Definition von *σάρξ* findet sich in der dritten Stelle, bei der eine doketische Vorstellung mitschwingt.

c. Arian. III, 38: "Das ist also wohl jedem klar, dass dem Fleische das Nichtwissen eigen ist, das Wort selbst aber als solches alles auch vor seiner Entstehung erkennt... Es (das Wort) wusste, wo Lazarus lag, und doch fragte es. Es tat nämlich dies das allerheiligste Wort Gottes, das unserer wegen alles auf sich genommen hat, um so auch unsere Unwissenheit zu tragen und uns die Gnade zu gewähren, dass wir seinen allein wahren Vater erkennen und ihn, der unserer wegen zum Heile aller gesandt wurde."<sup>218</sup>

Diese Vorwürfe in Richtung auf einen verdeckten Dokerismus hin gehen parallel mit der Beobachtung, dass sich bei Athanasius eher modalistische als tritheistische Gedanken zur Trinitätslehre finden.<sup>219</sup> Wie man die Beurteilung letztlich auch akzentuieren mag, es bleibt zu beachten, dass Athanasius keine präzisen Formen zur Beschreibung der Vereinigung von Gott und Menschheit zu brauchen imstande oder willens ist. Er verweist auf die

---

Anm. 218 Die Lazarus-Erzählung scheint zum Dokerismus Anlass zu geben, sobald man die Frage des Wissens oder Nicht-Wissens seitens Jesu stellt. So etwa wird Dokerismus gelehrt in W. LUTHIS Predigt 2. Stelle in: Joh. Evgl S. 159ff

Anm. 219 A. GILG a. a. o. S. 68 sagt: "Man kann die Empfindung haben, dass bei Athanasius die Einheit das Klare und Feste, die Zweifelhaftheit (resp. Dreifelhaftheit) aber das Unklare, Rätselhaftes sei". Hingegen differenziert LOOPS DG, 189: "Was in seinen älteren Werken mehr die Einheit in der *ἑνότης* das Rätselhaftes, so ist's jetzt eher die Dreifelhaftheit".



überwältigende Tatsache der Ankunft des Gottessohnes und die dadurch gegebene Teilnahme am göttlichen Leben. Ähnlich unpräzise ist darum auch die Beschreibung der Vergöttlichung als solcher, sofern unter ihr die Vereinigung der Menschen ihrerseits mit Gott verstanden ist. Damit ist nicht gesagt, dass diese fehlende Konkretetheit durch eine bessere biblische Auskunft ersetzt werden könnte. Gerade weil die Vergöttlichung ein im messianischen Zeitalter eben begonnener, aber in keiner Weise habbarer und übersehbarer Vorgang ist, wird es sogar positiv gewertet werden müssen, dass sich bei Athanasius keine konkrete Ausmalung der Vergottung findet. Er beschränkt sich vielmehr auf die Aufzählung der logisch notwendigen Folgen, nachdem das 'Dass' der Vereinigung festgestellt worden ist. An dem 'Wie' sind eher die Kappadozier und nach ihnen die östlichen Kult-Mytiker interessiert gewesen.

#### b) Folge der Inkarnation.

Die Folgen der Menschwerdung sind das eigentliche Interesse der Theologie des Athanasius. Aber nicht erst gegen Arius wurde diese Soteriologie entwickelt, sondern schon ~~schon~~ selbständig vorher. Sie ist freilich zu ihrer tieferen Ausprägung erst im Kampf mit den Arianern gelangt. Ist Christus nicht wahrer Gott und ist seine Menschwerdung nicht wahre Menschwerdung, so ist es unmöglich, überhaupt von Vergöttlichung zu reden. Die Adoption als Söhne oder Kinder Gottes ist nur möglich, wenn der Logos seinerseits Fleisch angenommen hat.

*Wichtig!*  
c. Arian. III, 34: "Ut enim Dominus, induto corpore, homo est factus (ἐνδυσάμενος τὸ σῶμα, γέγονεν ἄνθρωπος; ita nos homines per Verbi carnem assumpti, divini ab eo efficimur, aeternaeque vitae heredes in posterum sumus (... θεοποιούμεθα προσληφθέντες διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ λοιπὸν ζωὴν αἰώνιον κληρονομοῦμεν.)"

Undeutlich ist freilich der Zeitpunkt, an dem dies geschieht. Einerseits ist klar, dass durch den Tod des Herrn auch unser Fleisch gestorben ist. Wir erhielten die Taufe, als er im Jordan getauft wurde, so auch den Geist, auch die Auferstehung.<sup>220</sup> Es dürfte sich als ungenügend erweisen, nur von Restauration zu sprechen, wenn das Heilswerk beschrieben wird. Diese Bezeichnung könnte allenfalls zur Auslegung der Schrift de incarnatione ausreichen, denn dort ist tatsächlich der Gedanke nahe gelegt, die



Rettung sei mit Wiederherstellung identisch. Sterblichkeit, Götzkult und Werke des Teufels konnten das Urbild des Menschen nicht antasten, wohl aber den gefallen Menschen vernichten. Das wahre Ebenbild des Vaters, der Sohn, ist der Einzige, der Rettung schaffen kann:

de incarn. 20 "Danach kam es keinem anderen zu, das Verwesliche *εἰς ἀρρώστειαν μεταβάλλειν*, als nur dem Heiland selbst, der auch im Anfang alles aus nichts erschaffen hat. Kein anderer sollte die Menschen nach dem Ebenbilde wiedererneuern als das Ebenbild des Vaters, und kein anderer das Sterbliche unsterblich machen als unser Herr Jesus Christus, der das Leben selbst ist; kein anderer sollte über den Vater Aufschluss bringen und den Götzkult beseitigen als nur der Logos, der alles regiert und allein der wahre, eingeborene Sohn des Vaters ist."<sup>221</sup>

Die Aussage der Vergöttlichung als solcher geht über die Restaurationstheorie hinaus. Die Lehre von der Vergöttlichung kann auf dem Hintergrund dieses Gedankens der Wiederherstellung des Urbildes gesehen werden und zeigt dadurch an: a) dass Athanasius nicht dem rationalistischen Schema einer Schöpfungs-, Falls- und Restaurationslehre folgt, und b), dass seine Theorie der Vergottung nicht eine griechische Spekulation ist, sondern der letzte Baustein im Heilswerk Christi, der dieses Heilswerk gerade unterscheidet von einer mechanischen Restauration. Der allorts zitierte, zentrale Satz aus de incarn.<sup>54</sup> *αὐτὸς γὰρ ἐνὶ ἡμεῖς ἐνένην θράνησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*, der ganz irenäisch ist, darf also nicht losgelöst betrachtet werden. So ist er nicht gemeint und in diesem Sinn auch von Athanasius nicht gebraucht worden. Er ist das Schlusstück eines längeren Gedankenganges, der die mechanistisch-physische Auffassung abwehrt. Hätte er diese Auffassung zu Grunde gelegt, so hätte er folgerichtig auch sagen müssen, dass alle Menschen automatisch vergöttlicht werden, weil Christus das Fleisch der gesamten Menschheit geteilt hat. Gerade dies tut er aber nicht. Er folgt durchaus der Schrift und auch der frühkirchlichen Tradition, wenn sich ihm die Erneuerung der Erkenntnis Gottes zwar nicht als die einzige Folge der Inkarna-

Anm. 220 von S. 134 - c. Arian. II, 67-70

Anm. 221 so auch de incarn. 7 und c. Arian. II, 68

tion (wie die Apologeten und teilweise Alexandriner), aber doch als eine ganz wesentliche Folge und als ein Angebot darstellt. Damit ist der natürlichen Theologie die Spitze abgebrochen und zudem ist eine gute Synthese zwischen objektiver Tat Gottes und subjektivem Gehorsam gefunden. Die Menschheit des Menschgewordenen ist nicht ausser acht gelassen. Sein Predigen und Heilen, sein Leiden und Sterben dient zur Auslöschung der *φθορά*, durch das Leben und Sterben Christi wird Gottes Wahrhaftigkeit bezeugt, die Schuld der Menschen getilgt. Dies zu erkennen führt zur Gotteserkenntnis und ist Aufgabe der Christen. Verbunden mit dieser Konzeption des Erkennens hat Athanasius einen Begriff des Wachsens der Erkenntnis entwickelt, der zum Teil biblisch, zum Teil irenäisch ist. Die Erkenntnis Gottes ist zugleich Befreiung vom Tode; ein wirklich biblischer Gedanke! Es ist nur folgerichtig, dass Athanasius das Wachsen des Geistes in Christus dem Wachsen der Christen gleichstellt. Als der menschliche Leib Jesu wuchs und älter wurde, wurde auch die *φανέρωσις τῆς θεότητος* mehr und mehr sichtbar. A. Stülcken<sup>222</sup> sagt: "Zuletzt kommt Athanas. dazu, dass der Fortschritt an *σοφία* nicht die blosse Zunahme in der Erscheinung der Gottheit bedeutet..., sondern die tatsächliche allmähliche Vergottung seines Fleisches". "Mit der Auferstehung ist seine Vergottung vollendet. Diese Vergottung aber... unterscheidet sich in keiner Weise von derjenigen, die die Menschen von nun an erfahren sollen, es ist nicht das, was Christus von seiner Gemeinde unterscheidet, sondern was ihn ihr gleichmacht".<sup>223</sup> Es ist gewiss eine richtige Erkenntnis, wenn Athanasius lehrt, dass die Gemeinde an der gleichen

Anm.222 Athanasiana, Literatur- und dogmengeschichtl. Untersuchungen, S.86

Anm.223 HARNACK DG II, 219 bemerkt, dass Athanasius den "locus classicus der Arianer Prov.8,22,23 auf den menschengewordenen Logos bezieht". In Bezug auf diesen Logos spricht er "von einer *προκοπή* ... von einem Zunehmen der Erscheinung Gottes in dem Leibe Christi, d.h. das Fleisch wurde immer vollkommener von der Gottheit durchstrahlt: τὸ ἀνθρώπινον ἐν τῇ σοφίᾳ προέκοπτεν c.Arian III,53

Erniedrigung und auch der gleichen Erhöhung, wie sie der Herr der Gemeinde vorgelebt hat, teilhat. Aber mit seiner Lehre von der Vergottung geht er durchaus einen Schritt weiter. Wie die Gedankenreihe bis zu diesem Schlusstück aneinandergefügt ist, lässt sich durch das Nebeneinander-Stellen folgender Zitate sichtbar machen:

c. Arian II, 69: "Ferner aber blieb der Mensch, wenn der Sohn ein Geschöpf war, trotzdem sterblich, weil ohne Verbindung mit Gott. Denn ein Geschöpf konnte die Geschöpfe nicht mit Gott verbinden, da es selbst nach dem Verbindenden sich umsehen musste, und es kann wohl auch nicht ein Teil der Schöpfung das Heil werden für die Schöpfung, da auch dieser Rettung bedurfte. Um nun dies zu verhüten, sendet er den Sohn, und dieser wird Menschensohn, indem er das geschaffene Fleisch annimmt, damit er, da ja alle dem Tode unterworfen sind, verschieden von allen, selbst für alle seinen eigenen Leib dem Tode preisgebe und nunmehr, da alle durch ihn gestorben sind, der Urteilspruch erfüllt würde - denn alle sind in Christus gestorben -, und alle von nun an durch ihn von der Sünde und ihrem Fluche frei würden und in Wahrheit nach ihrer Auferstehung von den Toten immer blieben, auferstanden von den Toten und mit der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit bekleidet... Und 'Dazu nämlich ist er erschienen', wie Johannes geschrieben hat, 'um die Werke des Teufels zu zerstören'. Da diese aber am Fleische zerstört wurden, sind wir so infolge der Verwandtschaft des Fleisches (*κατὰ τὴν συγγένειαν τῆς σαρκός*) befreit worden und nunmehr auch mit dem Worte in Verbindung gesetzt. In der Verbindung mit Gott (*συναρθέντες (δὲ) τῷ Θεῷ*) (*cum-Deo conjuncti*) bleiben wir aber nicht mehr auf der Erde zurück, sondern wir werden, wie er selbst gesagt hat, da sein, wo er ist".

Diese Stelle kann als Thema der ganzen Theologie des Athanasius angesehen werden. Alle Grundgedanken sind erwähnt: die Unmöglichkeit einer Religion, die Notwendigkeit, Christus ganz auf der Seite Gottes und nicht der Geschöpfe zu sehen, die Todesverfallenheit und die Rettung durch seinen Tod, das Teilnehmen an seinem Tod und seiner Auferstehung und schliesslich die Verbindung mit Gott. Es ist daher von zweierlei Schöpfung die Rede, von der ersten und grundlegenden, und von der zweiten, der verheissenen und in Christus (bereits) erfüllten. Jedoch ist es schwierig, den Zeitpunkt dieser zweiten und neuen Schöpfung von der endgültigen Wiederkunft Christi auseinander zu halten. Man hat den Eindruck, als sei bereits alles erfüllt und eingetreten, und als habe die individuelle Aneignung der Heilstatsachen nur durch



den individuellen Tod und die darauffolgende Auferstehung zu geschehen. Dieser bereits geschehene Anfang der zweiten Schöpfung ist im folgenden Kapitel der gleichen Rede beschrieben:

c.Arian.II,70: "...es zeigt die Wahrheit, dass das Wort nicht zu den geschaffenen Dingen gehört, dass es vielmehr deren Schöpfer ist. Denn so hat es auch den entstandenen und menschlichen Leib angenommen, um als Schöpfer diesen zu erneuern, in sich zu vergöttlichen und uns so omnes ad illius similitudinem in coelum introduceret (εἰς βασιλείαν οὐρανῶν εἰσαχθῆναι πάντας ἡμᾶς κατ' ὁμοιότητα ἐκείνου) ... deshalb hat eine solche Verbindung stattgefunden, damit es mit der göttlichen Natur den natürlichen Menschen in Verbindung brächte und dessen Heil und Vergöttlichung gesichert wäre... und in diesem Fleische ist er uns der Anfang der neuen Schöpfung geworden, indem er als Mensch für uns erschaffen wurde und uns, wie gesagt, jenen Weg neu schuf".

Die Verbindung des Logos mit dem Leibe muss man sich vorstellen wie die Einwohnung eines Geistes in einem Tempel.<sup>224</sup> Die Herrschaft, die der Logos über den Menschen Jesus von Nazareth ausgeübt hat, wird er auch über die einzelnen Christen ausüben, so sehr, dass sie vor dem Tod geschützt, ja, auch vor der Todesfurcht bewahrt werden.<sup>225</sup> Dieses Werk des Logos muss man im paulinischen Sinn als das Werk des zweiten Adam verstehen,<sup>226</sup> es ist ganz auf die Menschen ausgerichtet. Es geschieht nicht zur Verherrlichung Christi, sondern absolut pro nobis:

---

Anm.224 c.Arian.I,43, trotzdem ist die einseitige Konstruktion des Marcell von Ancyra oder gar die des Paul v.Samosata vermieden. Man hat aber doch letztlich immer den Verdacht, die Logos-Konstruktion mit ihrer modalistischen resp.doketistischen Gefahrenseite hätte auch die Soteriologie des Athanasius nicht unberührt gelassen, besonders wenn er von der Einwohnung des Logos im Leibe spricht, die durch Taufe und Abendmahl geschieht resp. verstärkt wird, vgl.C.Arian.I,47, ep.4 ad.Serap,19

Anm.225 de incarn. 28, 44 und c.Arian.II,69

Anm.226 vgl.c.Arian.I,51



c.Arian.II,47: "Ebensowenig dürfen wir, wenn wir in den Proverbien den Ausdruck creavit, ἐκτίβεν vernehmen, uns das Wort seiner Natur nach als reines Geschöpf vorstellen, sondern wir müssen annehmen, dass es den geschaffenen Leib anzog, und dass Gott es für uns schuf, indem er ihm, wie geschrieben steht, um unseretwillen den geschaffenen Leib zubereitete, ἐν' ἐν αὐτῷ ἀνακαινισθῆναι καὶ θεοποιηθῆναι δυνήσασθαι. Vorher findet sich ausdrücklich der Satz: "Christus pro nobis factus est...".

Die Rettung ist aber auf die Glaubenden beschränkt, die mit den Getauften identisch zu sein scheinen, und doch ist in Christus die Herrschaft Gottes über den Unglauben mächtig erschienen, so dass (nach dem Zitat 1.Kor.1,21) gesagt werden kann:

c.Arian.II,16: "ἐν ἀνθρώπῳ δεῖξει τὴν ἐαυτοῦ κυριότητα καὶ πάντας ἐλκύνει πρὸς ἑαυτόν."

Die Erkenntnis Gottes ist nicht eine conditio sine qua non, sondern eine folgerichtige Begleiterscheinung der Einwohnung des Logos in der menschlichen Natur. Das Problem des (alexandrinischen und überhaupt griechischen) Postulats vom freien Willen wird so gelöst, dass die Erneuerung des Menschen durch die Verbindung mit dem Logos als eine neue Qualität gekennzeichnet wird, die sich von der alten dadurch unterscheidet, dass der Mensch von der wandelbaren Stellung zur Gerechtigkeit zu einer unwandelbaren<sup>227</sup> Gerechtigkeit transferiert wird.

Darum:

c.Arian.I,51: "'Du hast die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehasst' (Ps.45,8),... Denn die Natur der gewordenen Wesen ist wandelbar... Deshalb bedurfte es eines Unwandelbaren, damit die Menschen in der unwandelbaren Gerechtigkeit des Wortes ein Idealbild für das Tugendleben hätten (εἰκόνα καὶ τύπον πρὸς ἀρετὴν οἱ (ἄνθρωποι) exempla et forma ad virtutem amplectendam)".

Diese Aussage ist nicht mit alexandrinischer oder apologetischer Ethik zu verwechseln, genau so wenig, wie der Gehorsam, das Verzichten auf den Götzendienst, das Schwinden der Todesfurcht und die sichere Abwehrstellung gegen die Werke des Teufels als ethische Leistung zu verstehen sind. Sie sind das Ergebnis der Verbindung des Logos mit dem menschlichen Fleisch.<sup>228</sup>

Anm.227 vgl.c.Arian.IV,31

Anm.228 vgl.c.Arian.III,33;II,69 und II,70; de incarn.20;c.Arian IV,6

Alle Vorzüge der Vergöttlichung sind eindeutig auf die Macht des Christus zurückgeführt. Der echte biblische Gedanke ist durchaus nicht verloren, dass die Menschen bei der Frage nach ihrer Vergöttlichung ganz und gar gehalten sind, nur auf Christus zu sehen und ihre Rettung nur als participatio seiner Vergöttlichung zu verstehen:

c.Arian.III,40:"Ebenso besass das Wort die Macht, die es nach seiner Auferstehung empfangen zu haben erklärte, auch schon vor dem Empfang und vor der Auferstehung."(Macht gegen Satan und Dämonen)"...Hieraus erhellt sich, dass es das, was es als Wort hatte, auch als Menschgewordener hatte, und dass es nach der Auferstehung als Mensch empfangen zu haben erklärte, damit es die Menschen ihm zu danken hätten, wenn sie auf Erden *κοινωνοὶ θεότητος* (divinae naturae participes), fortan Macht gegen die Dämonen haben."<sup>229</sup>

Die Vergöttlichung geschieht objektiv, das heisst durch die Tat Gottes an den Menschen. Es ist in der Literatur über die Soteriologie des Athanasius bisher meistens darauf Gewicht gelegt worden, die Inkarnation als solche als Ausgangspunkt und (den Tod und) die Auferstehung Christi als schon im voraus verwirklichtes Ziel der Vergöttlichung zu verstehen. Diese Auslegung ist in Gefahr, die Teilnahme der Christen als passiv zu beschreiben, den Vorgang selbst aber als ontisch-automatisch auf der Grundlage der postulierten Substanzgleichheit zwischen Gottessohn und Menschen. Bei genauer Untersuchung der Texte<sup>230</sup> muss aber geurteilt werden, dass diese Einseitigkeit bei Athanasius

---

Anm.229 Auch diese Stelle lässt einen Dokerismus hörbar werden, er ist aber eingebettet in die Absicht, die ewige, d.h. unwandelbare Macht des Logos zu beschreiben, ohne die die Rettung ungenügend, d.h. sinnlos wäre. Man sieht hier schon Gedanken aus der Diskussion um Apollinaris angebahnt und erkennt die Schwierigkeit des Athanasius, den gegen Arius vertretenen präexistenten Christus zugleich als den Erniedrigten und Begrenzten zu verstehen. Der im Fleisch erschienene Logos und der fleischgewordene Christus sind nicht absolut identisch. Das kommt daher, dass dem Logos bei Athanasius zum guten Teil die Appropriation der dritten Person der Trinität zukommt; und es wäre tatsächlich nicht korrekt, von einer Ensarkose des Heiligen Geistes zu sprechen.

Anm.230 bes.2.u.3.Red e gegen die Arianer und ep.ad Serap.

nicht vorliegt. Vielmehr ähneln seine Gedanken stark der objektiven Soteriologie des Irenäus, wobei aber zu beachten ist, dass das sehr oft benützte Wort *ἐν* zu Einleitung des Zwecks der Inkarnation begleitet ist von langen Ausführungen über das Werk des Heiligen Geistes. Freilich fehlt eine eigentliche Pneumatologie, aber sie könnte in diesem Stadium der Entwicklung der Dogmen auch nicht erwartet oder vorausgesetzt werden. Immerhin sind die (irenäischen) Stellen über *πῶς* und *κοινωνία* als Hinweis auf das Werk des Heiligen Geistes zu verstehen.<sup>231</sup> Es kommt zunächst eine Auslegung über Joh. 17, 21 in Betracht "Wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit sie alle eins seien":

1. c. Arian. III, 23: "Deshalb steht bei uns die Partikel "wie", weil Gegenstände, mit etwas anderem in Beziehung gesetzt, wie dieses werden, wenn sie auch ihrer Natur nach nicht so sind. Deshalb ist der Sohn selbst absolut und ohne jeden
5. Zusatz im Vater. Denn dies kommt ihm von Natur aus zu. Da uns aber dieser naturhafte Besitz abgeht, so benötigen wir ein Bild und Gleichnis, damit er in Bezug auf uns sagen könne: "Wie du in mir und ich in dir". "Wenn diese aber, fährt er fort, in dieser Weise vollkommen geworden sind, dann erkennt die Welt, dass du mich gesandt hast. Denn wäre ich nicht gekommen und hätte ihren Leib nicht getragen, so wäre keiner von ihnen vollkommen geworden, vielmehr wären sie alle hinfällig geblieben. Wir also in ihnen, Vater! Und wie du mir diesen Leib zu tragen gegeben hast, so gib ihnen
10. deinen Geist, damit auch sie in ihm eins werden und in mir zur Vollkommenheit gelangen. Denn ihre Vollendung beweist die Ankunft deines Sohnes, und wenn die Welt sie vollkommen und Gottes voll sieht, wird sie gewiss glauben, dass du mich gesandt hast und ich erschienen bin. Woher käme
15. ihnen die Vollendung, wenn nicht ich, dein Wort, ihren Leib angenommen hätte und Mensch geworden wäre und das Werk vollbracht hätte, das du, Vater, mir gegeben hast? Vollbracht aber ist das Wort, weil die Menschen, erlöst von der Sünde, nicht mehr tot bleiben, sondern vergöttlicht im Aufblick
20. zu uns das Band gegenseitiger Liebe besitzen".

Anm. 231 Es ist vielleicht nicht zufällig, dass schon vor Irenäus in der kleinasiatischen Tradition das biblische Nebeneinander von *ἀφραγσία* und *ἐνότης* zu finden ist, etwa in Ignatius Mgn. 6, 2: *ἐν ἑαυτῇ ἀφραγσίας*, das wohl als Ausdruck der Doppelseitigkeit des objektiven Geschehens und der subjektiven Aneignung verstanden werden darf.



Im Vorhergehenden, Kap. 22 und 23, erörtert Athanasius die logische Bedeutung der Partikel "wie" und kommt zu dem Schluss: "Mit der Partikel 'wie' will man nicht eine Identität oder Gleichheit ausdrücken, sondern ein Gleichnis vorbringen" (22) und: "Es wird also mit der Partikel 'wie' keine Identität oder Gleichheit angezeigt, sondern die Verschiedenheit des einen vom andern". Der Menschensohn ist 'wie' Jonas drei Tage... und doch ist der Menschensohn nicht Jonas. So ist auch niemand durch das Wort 'wie' der Natur nach gleich wie Gott, wenn auch dem Orte nach (22). Deshalb ist in Z. 4/5 der oben angeführten Stelle die absolute Identität von Vater und Sohn angenommen, denn die Beziehung Beider dient zum Vergleich der Beziehung der Menschen zum Vater durch den Sohn. Es stehen nicht drei Partner in einer Wie-Beziehung, sondern nur zwei: die Menschen und Gott. Folglich führt die Vergöttlichung nicht zur Identifizierung. Der Unterschied der Naturen bleibt bestehen. An zahllosen Stellen kann gezeigt werden, dass der Grund der Inkarnation die von Natur aus gegebene Unmöglichkeit der Gotteserkenntnis und Gerechtigkeit ist; auch Reue könnte die Kluft nicht überbrücken.<sup>232</sup> Die bei der Inkarnation herbeigeführte Substanzgleichheit zwischen Christus und dem Menschengeschlecht bewirkt nun aber gerade nicht, wie oft behauptet wurde, die Naturengleichheit zwischen Menschen und Gott. Freilich muss zugegeben werden, dass Athanasius mit den in Z. 7 gegebenen Worten "Bild und Gleichnis" oft in verschiedener Weise hantiert. Hier allerdings bedeutet das Annehmen des Bildes und Gleichnisses zugleich die Vollkommenheit, diese wiederum zeigt sich in der Erkenntnis! Z. 13 macht die Identität zwischen Vater und Sohn deutlich und lässt beide als Subjekt der Einwohnung erscheinen. Z. 13-16 gibt dem Vater eine Prioritätsstellung, er gibt dem Sohn den Menschenleib und kann den Menschen den Geist geben. Die Identität zwischen Vater und Sohn ist insofern logisch nicht vollkommen, als der Sohn zum Vater <sup>beten</sup> kann. In seinem Gebet steht er auf der Seite der Menschen, indem er bittet, dass ihnen, ebenso wie ihm, etwas vom Vater gegeben werden möge. Es darf nicht übersehen werden,

---

Ann. 232 de incarn. 7



dass Athanasius hier den Geist nennt als das einigende Band (in Z.25 die Liebe). Die Einigung der Menschen geschieht im Geist und ihre Vervollkommnung geschieht im Sohn, Der Vater gibt bei-des.Z.16-19 lässt die Annahme des Christuszeugnisses von der Vervollkommnung der Christen abhängig sein. Die Ausführung des Rettungswerkes ist Beweis für die Wahrhaftigkeit Gottes und die wirkliche Menschheit des Sohnes, nicht umgekehrt. Hier zeigt es sich tatsächlich, dass die Christologie, jedenfalls in ihrem noetischen Aspekt, von der Soteriologie abhängt. Die gleiche Beobachtung ist schon früher gemacht worden. Es muss bei Athanasius ebenso zwischen noetischer und objektiver Ausdrucksweise unterschieden werden, wie in der irenäischen Theologie zwischen subjektiver und objektiver. Der Vorwurf, dass diese Teilung unbiblisch sei, kann nicht zu Recht bestehen. Der Abschluss der Stelle, Z.19-25, spricht von der Vergöttlichung nicht in so hohen Tönen, wie man sie sonst gewohnt ist. Es ist hier der Aufblick zur Trinität (oder Zweiheit:Vater und Logos) und die Verbindung in gegenseitiger Liebe als Lösung und Befreiung von der Todesverfallenheit und zugleich als Erlösung von der Sünde bezeichnet.

Deutlicher wird die Vergottung in ihrer eigentlichen Bedeutung beschrieben, wenn Athanasius zur Anwendung des biblischen Begriffes Söhne oder Kinder Gottes greift. Hiermit erreichen wir auch den Abschluss des Gedankenganges über das Ziel der Vergottung:

c.Arian.II,59:"Denn Gott schuf sie (Israel, Kap.58) nicht bloss als Menschen, sondern er nannte sie auch Söhne, da er sie gezeugt hat. Denn das 'er zeugte' ist auch hier das Erkennungszeichen für 'Sohn'... Und überhaupt bezeichnet die Schrift, wenn sie von 'Sohn' redet, ihn nicht mit dem Ausdruck 'er schuf', sondern durchweg mit dem Ausdruck 'er zeugte'. Johannes: 'Er gab ihnen Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben... sondern aus Gott geboren sind'... Denn des Ausdrucks 'werden' bedient er sich, weil sie nicht von Natur, sondern durch Annahme Söhne genannt werden, des Wortes 'gezeugt' hat er sich aber bedient, weil sie überhaupt auch den Namen Sohn erhalten haben... Eben zu diesem Zweck ist das Wort Fleisch geworden, um die Menschen für die Aufnahme der Gottheit zu befähigen... Malachias: 'Hat nicht Ein Gott euch erschaffen, habt ihr nicht alle Einen Vater?' Denn er hat hier wieder an erster Stelle das 'er hat erschaffen' und an

zweiter 'Vater' gesetzt, um gleichfalls zu zeigen, dass wir zu Anfang der Natur nach Geschöpfe sind, und Gott unser Schöpfer durch das Wort ist, dass wir aber später zu Söhnen gemacht werden, und nunmehr der Schöpfergott auch unser Vater ist. Das 'Vater' gehört also zum 'Sohne', nicht das 'Geschöpf', und das 'Sohn' gehört zum 'Vater'. Daraus geht also hervor, dass wir nicht (μη) εἶναι ἡμᾶς φύσει υἱοῦς (non natura filios esse), sondern der Sohn in uns, und dass wiederum Gott nicht von Natur unser Vater ist, sondern Vater des Wortes in uns, in dem und durch das wir rufen 'Abba, Vater!' 'Wie aber dem so ist, so nennt der Vater auch seinerseits diejenigen Söhne, in denen er seinen Sohn sieht, und sagt wiederum: 'Ich zeugte'.".

Nach der ausführlichen Versicherung, Menschen seien nicht von Natur aus Söhne Gottes, würde man erwarten, sie würden durch die Adoption nun der Natur nach Söhne. Aber das ist nicht so, wie schon c.Arian.III,23 zeigte. Wesentlich ist, dass gesagt wird, Gott sei auch nicht von Natur aus der Vater der Menschen. Dies verschiebt die ganze Diskussion in das Feld des Noetischen. Denn gerade die Betonung der Erschaffung Israels zeigt die naturhafte Vaterschaft Gottes. Es geht aber um die Anerkennung dieser Vaterschaft, resp.Sohnschaft, also um die zweite Geburt laut Joh.3. Es entspricht völlig dem apostolischen Zeugnis, dass Athanasius diese zweite Geburt nicht ohne die Wirkung des Heiligen Geistes verstehen kann, und die diesbezüglichen biblischen Texte zwingen ihn nicht, eine ausführliche Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes zu entfalten. Dies darf man auch als den Grund dafür ansehen, dass bei Athanasius eine gewisse Unsicherheit in der Verteilung der Appropriationen des Sohnes und des Geistes entdeckt werden kann. Der Gebrauch des Terminus 'Logos' verleitet dazu, weil er beides decken kann.<sup>233</sup> Jedenfalls kann so viel behauptet werden, dass die Vergöttlichung nicht eine Identifi-

---

Anm.233 vgl.HARNACK, Grundriss, s.179 und DG II,24: Athanasius führe durch seinen neuen Logosbegriff eine Spaltung zwischen einem philosophischen und theologischen Logos herbei. Nach der Betrachtung der Verwendung des Begriffes 'Logos' bei Athanasius muss Harnack zugestimmt werden.

zierung mit Gott bedeuten kann, sondern eine Transferierung in den Bereich der Teilhabe, der Sohnschaft und damit der *ἁρθαρσία*. Da es sich um Getaufte handelt, denen dies zuteil wird, und also um solche, die Erkenntnis und Liebe gewinnen, die der Geist in ihnen gewirkt hat, steht die ganze Lehre von der Vergottung in nächster Nähe zur biblischen Lehre vom Leib Christi und der Aufnahme der Menschen in diesen Leib durch die Kraft des Geistes, der weht, wo er will. Diese Zusammenfassung bleibt auch dann noch richtig, wenn folgende Stelle zur Analyse herbeigezogen wird:

c. Arian. I, 39: "Er ist also nicht, da er Mensch war, später Gott geworden, sondern da er Gott war, später Mensch geworden *εἶνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποιήσῃ* Denn wenn er damals, als er Mensch geworden ist, Sohn und Gott genannt wurde, vor seiner Menschwerdung aber Gott die alten Völker Söhne nannte und den Mose zu Gott über Pharao setzte und die Schrift von vielen spricht: 'Gott stand in der Versammlung der Götter', so ist er offenbar erst nach ihnen Sohn und Gott genannt worden. Wie ist nun alles durch ihn und er selbst vor allen, oder wie ist er der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, wenn es vor ihm solche gab, die Söhne und Götter genannt wurden? Wie aber haben die ersten Teilnehmer nicht teil an seinem Worte?... *Πῶς δὲ καὶ θεοποιήσῃς γένοιτ' ἂν χωρὶς τοῦ λόγου*, wenn er doch selbst... sagt: 'Wenn er jene Götter nannte, an die das Wort Gottes erging?' (Joh. 10, 35) Und wenn alle, die auf Erden und im Himmel Söhne genannt wurden, zu Söhnen und Göttern wurden durch das Wort, der Sohn selbst aber das Wort ist, so sind es offenbar alle durch ihn, er selbst aber ist vor allen, ... dass entsprechend der Unveränderlichkeit des Vaters auch das Wort *ἄτρεπτος* ist".

Die Klippe hier ist die gleiche wie bei Irenäus. Wer ist Gott in der Götterversammlung? und wie kann es Söhne schon vor der Inkarnation geben? Historisch-kritisch besteht freilich für uns hier keine, oder eine andere Schwierigkeit. Für Athanasius ist das nicht so. Er löst sein Problem aber sehr folgerichtig und deutlich dadurch, dass er den Logos - nicht nur gegen Arius - als den ewigen Christus und Gottessohn erkennt, dem alle Söhne in ihrer Sohnschaft erst folgen,<sup>234</sup> niemals vorausgehen können. Die Vergottung als solche ist Teilnahme am Logos. Das bedeutet,

Anm. 234 vgl. ep. de syn. 52

dass diejenigen, die vergottet werden, dem Logos nachfolgen in seinem Rückweg zum Vater. Der Vater gibt, dass der Geist bewirkt, dass sie teilhaben an der Sohnschaft des ewigen, unveränderlichen und unsterblichen Logos. Dies ist nur durch die Inkarnation möglich. Sie ist die notwendige Bedingung, die in ihrer Notwendigkeit als Gottes Wahrheit von solchen erkannt wird, denen der Geist die Sohnschaft gegeben hat. Die Inkarnation ist aber nicht die einzige, sondern nur die erste Notwendigkeit. Das Menschsein des Jesus von Nazareth, sein Predigen, Heilen, seine Macht über Dämonen, sein Leiden und Sterben und seine Auferstehung gehören in gewissem Sinn mit zur Inkarnation. Sie sind Teil der Menschwerdung; erst durch sie kann erkannt werden, dass der Logos auf dem Weg zum Vater ist, auf dem Weg seiner eigenen Vergöttlichung. Erst durch sein Menschsein kann der Leib Christi, die Kirche, konstituiert werden.

Nach dem bisher Gesagten lässt sich der Gedankengang der Vergottungslehre in folgender Weise schematisieren:

Voraussetzung des Denkens:	Das ganze Heilswerk, das ein objektiv-ontologischer Vorgang ist, ist verbürgt durch die Sache (nicht das Wort) des <i>δμοούσιος</i> . Es erscheint aber von seiner kognitiv-noetischen Seite her im Zwielficht der philosophischen necessitas und des zeitlichen Ablaufs der Geschichte.
Theologische Voraussetzung:	Erschaffung der Menschen nach dem Bilde Gottes durch Gott=Schöpfer=Vater=Logos. Objektiv: es ist Gottes Wille, erkannt zu werden (de incarn.11), und "wie Gott" zu sein. Dies ist aber nicht möglich. Die objektive Macht des Todes (=Sünde) limitiert die subjektive Erkenntnis und macht einen objektiven Retter nötig. Er kann nur von Gott kommen, muss aber Mensch sein.

#### Inkarnation.

- a) Grund: *ψθορά, ἁμαρτία = θάνατος* konfrontiert mit Gottes *ἀλήθεια* und *ἀγαθότης*
- b) Weg: Gott selbst wird Mensch, Vereinigung des Logos mit *σάρξ*



- c) Folge: Macht der Dämonen gebrochen, ἐξουσία des Todes am σῶμα Christi gebrochen (de incarn. 8+9). Teilhabe an seinem Leib bewirkt Schutz vor dem Tod (c. Arian. II, 61, I, 44). Sein Tod ist Lösegeld für die Schuld, aber mehr noch: Überwindung des Todes.
- d) Ziel: Nachfolge der Auferstehung, μετέχειν τοῦ πνεύματος (c. Arian. III, 19). Wiedergeboren durch Wasser und Geist, leben die Christen in Gemeinschaft mit Gott; sie sind per adoptionem Söhne Gottes, Rückkehr zum Urbild. Der Logos wirkt ἐν τῷ πνεύματι in den Menschen.
- Vergottung: υἱοὶ καὶ θεοὶ διὰ τὸν ἐν ἡμῖν λόγον (c. Arian. III, 25) aber nicht im Sinne einer Identität, sondern als Teilhabe an der Sohnschaft des Logos.

Es können zahllose Belegstellen angeführt werden. Wichtig ist es aber, die Stufen auseinander zu halten, um nicht den Vergottungsgedanken, etwa aus de incarn. 54, ohne seine Voraussetzungen zu lesen. Nun ist oft beobachtet und bemängelt worden, dass Athanasius sich hauptsächlich der griechischen und weniger der biblischen Terminologie bedient, um diese Erlösungslehre vorzutragen. Das kann nicht bestritten werden. Das Wort 'Tod' sagt ihm viel mehr als 'Sünde', und 'Leben' viel mehr als 'Vergebung'. Das ist sicher nicht nur eine Vorliebe für Worte. Es liegt gewiss die für die spätere Entwicklung des Dogmas so verhängnisvolle Akzentuierung der Heilstaten Gottes auf die Unsterblichkeit hin dahinter. Das bedeutet aber nicht, dass Athanasius von hier her verstanden werden darf. Weder die griechische Unsterblichkeitshoffnung noch die irenäische Heilsgeschichte sind bei Athanasius verabsolutiert.<sup>235</sup> Man wird abschliessend urteilen können, dass

Anm. 235 Darum kann auch HARNACK nicht zugestimmt werden, wenn er seinerseits KATTENBUSCH zustimmt: DG, II, 164 "Richtig Kattenbusch S. 209 (Konfessionskunde I) 'Die θεοποίησις ist für A. eine physisch-ethische Lebenssteigerung des Menschen; nicht ein pantheistisches Aufgehen des Menschen in Gott nimmt der Gedanke derselben in Aussicht, sondern die Erneuerung des Menschen nach seinem Urbilde".  
Forts. S. 148

die Unions-Vorstellung des Athanasius insofern von der apostolischen Predigt abweicht, als sie in griechischen Formen vorge-  
tragen und zum Teil von griechischen Fragestellungen her ent-  
wickelt worden ist. Weil sie aber durchaus dem Menschsein Jesu  
Rechnung trägt und von einer echten participatio an seinem Ge-  
horsam, seinem Leiden, Sterben und Auferstehen weiss, kann man  
sagen, dass keine Unions-Lehre in der Alten Kirche dem bibli-  
schen Kerygma so nahe kommt, wie die des Athanasius. Die Schwä-  
chen seiner Lehre sind dadurch nicht zu übersehen, sie liegen,  
ausser in der Betonung der ἀφθαρσία - ἀθανασία -Begrifflichkeit,  
in der Schwäche, die Einheit des Logos mit der Menschennatur zu  
beschreiben.

Die Fehler der athanasianischen Unions-Soteriologie wiegen  
aber die Vorteile seines Einflusses in Richtung auf eine anti-  
origenistische Erlösungslehre und Christologie nicht auf. Es ist  
ihm gelungen, die objektive Teilhabe am Leibe Christi unter Be-  
abhtung des Menschseins Jesu Christi als das konstitutive Ereig-  
nis und Ergebnis der Inkarnation für die Kirche in der Theolo-  
gie zur Geltung zu bringen. Jedoch sind auch die im Keim vor-  
handenen Fehler seiner Unionslehre im Osten sowie im Westen der  
Kirche zu bösen Irrwegen geworden. Wie man darüber auch urtei-  
len mag: neben der trinitätstheologischen und christologischen  
Auseinandersetzung ist das andere grosse Thema jetzt gegeben,

---

Anm.235 Forts.von S.147 - Kattenbusch macht sich des Harnackschen  
Fehlers nicht schuldig, Athanasius' Lehre als physisch-  
-mechanisch abzutun, dafür bringt er ihn hier auf den  
Nenner einer Kombination von Clemens v.Alex. und Irenäus,  
was auch nicht angeht, weil, wie gezeigt worden ist, die  
Rückkehr zum Urbild nicht mit der Vergottung identisch  
ist. Sie ist nur die Vorstufe. Sie ist etwas, das durch-  
aus vor dem Tod eines Menschen eintreten kann. Ausser  
dem "pharmakologischen Prozess" - der von einer einsei-  
tigen Ignatius-Interpretation herrührt - ist also auch  
der sog."Restaurations-Prozess" ganz unzureichend, um  
Athanasius' Unions-Soteriologie zu beschreiben).

die Frage der Gemeinschaft mit Gott in der Kirche.<sup>236</sup>

---

Anm. 236 Heiden und Juden konnten gerade dies - im Unterschied zu ethischen Idealen und Spekulationen - nicht geben. Darum bezeichnet Athanasius auch die Arianer als Juden, de decret., 1-4; c.Arian.I,38; II,16; III,16 und öfters

*Was hat Athanasius gegen Arianismus?*

BILSTON

Extra Strong

### 3. Teil

#### Übersicht über die weitere Entwicklung der Vergüttungslehre bis zu Johannes Damascenus und Leo I. und die systematische Beurteilung der Vorstellung von der Vereinigung mit Christus.

Im Verlauf der bisherigen Untersuchung hat sich gezeigt, dass für die Zeit von Irenäus bis zu Athanasius' Tod die Lehren über die Union mit Christus mit der Lehrentwicklung der Christologie parallel laufen, jedoch so, dass nicht bei allen Vätern das Mass des Interesses an der Soteriologie demjenigen an der Christologie entsprechen würde. Im Osten steht die Lehre von der Vergöttlichung weit mehr im Mittelpunkt als im Westen. Im Ganzen liessen sich die Gedanken über die Vereinigung mit Christus in drei Gruppen sortieren. Diese Dreiteilung lässt sich nach der Zeit des Athanasius nicht mehr aufrecht erhalten. Mindestens die apologetisch-ethische Gruppe fällt fort, aber die beiden anderen Gedankenreihen werden auch stark modifiziert. Das Absterben der lebendigen Enderwartung spielt dabei eine Rolle. Aber es ist schwer zu beurteilen, wer im 4. und dann im 5. Jahrhundert für diese Entwicklung verantwortlich gemacht werden kann. Die Liturgien im Westen und im Osten kennen keine Eschatologie mehr. Die Frömmigkeit richtet sich viel mehr auf das Ziel der individuellen Annäherung und Vereinigung mit Gott. Der Osten nähert sich auf dem Weg über die mönchische Frömmigkeit aber auch über die Dogmatik, der Mystik, der Westen vergisst entweder das gegebene Thema oder wandelt es in Sakramentsmystik um.

Im Folgenden soll eine Skizze der Entwicklung gegeben werden, die sich freilich ganz auf die eigentlichen Unions-Aussagen beschränken muss, weil das Material über die Christologie im 4. und 5. Jahrhundert immer umfangreicher wird.



# 1. Übersicht über die Entwicklung der Unionslehren bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts.

In Ägypten, unter dem Herrschaftsgebiet des Athanasius, und nicht zuletzt unter seinem Einfluss, entwickelte sich eine mönchische Frömmigkeit, die den Gemeindeglauben dieser Zeit widerspiegelt oder auch prägt. Die Grundhaltung ist in Manchem immer noch origenistisch, wenigstens im Ideal der Askese. In den Gedanken des Ammonas, des Jüngers von Antonius, ist die menschliche, gläubige Seele vom Körper verselbständigt und sieht ihre Bestimmung darin, zum Himmel zu reisen.<sup>1</sup> Auch die Frömmigkeit des Antonius selbst, wenn uns Athanasius ein richtiges Bild verschafft, zeigt das asketische Ideal eines Mönches, der den Körper zu Gunsten der Seele knechtet.<sup>2</sup> Die Literatur über die Schriften des Evagrius aus Pontus ist zahlreich und beschreibt die origenistisch-asketische Mystik dieses Theologen, der vielleicht von Gregor von Nazianz beeinflusst (und geweiht) ist, Konstantinopel verlässt und Mönch wird.

Das Vorwiegen der Gedanken des Origenes ist kein Zufall. Nach der Synode von Alexandrien, 362, ist die offizielle Abwehr gegen Origenes wesentlich abgeschwächt. Die Kappadozier und Apollinaris, die Jungnicäner überhaupt, konnten offener von ihrer Vorliebe zu Origenes reden, als das vor 362 möglich gewesen wäre. Es war dadurch - Athanasius hat dem selbst zugestimmt - die bisherige strenge Position der Homousianer erweicht. Welche Stellung Athanasius später dazu eingenommen hat, ist nicht ganz festzustellen.<sup>3</sup>

Der von Antiochia her aristotelisch geschulte Apollinaris von Laodicea ist ein Verehrer des Athanasius und Lehrer der Kappadozier gewesen. Bei ihm ist zum ersten Mal (ausser im Keim bei Methodius) die Frage der Vereinigung von göttlicher und

---

Anm.1 Patrologia Orientalis 10, S.555 ff, 15 Briefe des Ammonas

Anm.2 Die Lateinische Übersetzung durch Evagrius hat auf Augustin und den Westen Einfluss gehabt.

Anm.3 vgl. Epiphanius h. 77,3 f epistl. ad Eoictetum: Athanasius löst sich von Apollinaris.

menschlicher Natur in der nötigen Doppelheit gesehen, nämlich in der Person des Menschgewordenen und in der Frage der zu erlösenden Christen. Dadurch geht die Frage um das *δμοούσιος* von der Trinitätslehre in die Naturenlehre und also in die Soteriologie über. Apollinaris versucht die Schwäche des Athanasius bezüglich der Relationen zwischen Logos und Jesus zu überwinden. Die Tertullianische Form der zwei Substanzen in einer Person war dem Osten noch nicht zu Hilfe gekommen. Der erste Beitrag des Apollinaris zur Vergottungslehre war die Theorie des Austausches der Eigenschaften des Menschlichen und Göttlichen, so dass eine Einheit der Natur entsteht und dadurch die Vergöttlichung der Menschheit eingeleitet wird. Die *ένωσις φυσική* ist die Unio.<sup>4</sup> Gott ist durch Christus der *νοῦς* der gesamten Menschheit geworden, denn er nimmt bei der Menschwerdung ein *σῶμα ἀψυχον* an. Der zweite Beitrag besteht in der - nach den Angriffen - abgeänderten Lehre, Christus habe einen Leib mit einer *ψυχὴ σαρκική* angenommen. Diese Theorien sind für unseren Zusammenhang insofern interessant, als sie die Grundlage für die entscheidende Aussage bieten, in Christus sei eine *μίξις* oder *κράσις* der Naturen: *οὔτε ἄνθρωπος ὅλος οὔτε θεός, ἀλλὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις*.<sup>5</sup> Dieser Begriff ist für die Kappadozier entscheidend geworden. Wenn auch Gregor von Nazianz sich gegen Apollinaris stellt und sieht, dass das Erlösungswerk nur dann vollkommen hat durchgeführt werden können, wenn Christus auch den menschlichen *νοῦς* angenommen hat, so bleibt Apollinaris doch, ohne dass es hätte vorausgesehen werden können, der Lehrer der Kappadozier und somit indirekt ein Gehilfe bei der Entstehung der östlichen Mystik. Die Kappadozier traten offiziell gegen Apollinaris auf, wussten aber keine konstruktivere Lehre an die Stelle der seinigen zu setzen. Erst die cyrillischen Formen und das Chalcedonense setzten eine Schranke. Aber inzwischen hatte die mystische Denkweise zu blühen begonnen. Die Auslegung des Apollinaris von Joh.1,14 - sein eigent-

Anm. 4 Fragm.148 zitiert nach A.GILG, a.a.o. und HARNACK DG II, 327 ff

Anm. 5 Fragm.113, zit.n.GILG

liches Thema - ist darum so kompliziert, weil er in den aristotelischen Formen des Bewegenden und des Bewegten denkt, um das Geheimnis der Ensarkose zu durchdenken. Auch er kennt die Lehre vom zweiten Adam, aber durch die Verquickung mit der antiochenischen Form/Stoff-Struktur bewirkte er in seinem Einfluss auf die platonisierenden Kappadozier eine unübersichtliche Gedankenfolge, die ihm selbst, klar und offen, wie er dachte, nicht eigen war. Die fatale Subjekt/Objektspaltung in der Theologie ist von nun an perfekt gemacht, denn der zu erlösende Mensch ist ganz Objekt, Gott ganz das handelnde Subjekt. Der Mensch ist nur passiv, Gott allein ist aktiv. Apollinaris hat die Logik für sich, aber die wirkliche Soteriologie muss ihm dadurch entgehen, denn der Satz, dass Christus *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἄμωρου* sei, ist für ihn letztlich doch nicht wahr, weil nicht der ganze Christus Mensch geworden ist; oder präziser: weil Christus nicht ein ganzer Mensch geworden ist. Weil man dies erkannte, wurde seine Lehre auch (377 in Rom und 381 in Konstantinopel) verdammt. Das Ergebnis dieser Verurteilung war aber - mangels einer besseren Lösung - ein Rückzug auf den Begriff der *κρῆσις* und ein Verweis auf das Geheimnis der Menschwerdung, den schon Athanasius gegeben hatte.

Basilus<sup>6</sup> ist am wenigsten an der Union mit Christus interessiert. So sicher sich seine Trinitätslehre entwickelt, so unbestimmt ist er noch in der Entfaltung der Geistlehre. Der Geist geht für ihn durch den Sohn vom Vater aus. - Jedoch geben einige Bemerkungen einen Anhalt über seine Unionsvorstellung. So in der 10. Predigt die Ermahnung zur Heiligen Taufe:<sup>7</sup> "Alles Ding hat seine Zeit: Schlafen, Wachen, Krieg und Frieden..." "Die Zeit für die Taufe aber ist das ganze Leben". Besonders wird der Osters-tag genannt, er "ist ja Erinnerung an die Auferstehung; die

Anm.6 Migne P.G. 31., vgl. LUKAS VISCHER, Basilus der Grosse 1953 und H.DÖRRIES, De spiritu sancto, Der Beitrag des Basilus zum Abschluss des trinitarischen Dogmas, 1956

Anm.7 Mauriner Nr.13, Migne 31,424-444



Taufe aber ist die Kraft zur Auferstehung". "Johannes predigte die Taufe der Busse... Der Herr predigt die Taufe der Kindschaft Gottes... Jene Taufe leitet nur ein, diese vollendet. Jene war Abkehr von der Sünde, diese ist Vereinigung mit Gott". Man soll nicht von einem Jahr zum andern warten, sich taufen zu lassen, d.h. "ein Christ zu werden"(!), und dort steht im Zusammenhang mit der Taufe die Frage: "Wann dürfen wir dich als den Unsrigen begrüßen?". Die Taufe ist hier ganz korrekt als Einpflanzung in den Leib Christi verstanden. Aber wesentlich ist, dass die Vereinigung mit Gott durch die Taufe beginnt. In allgemeineren Formen drückt er sich in der 18. Predigt aus, wohl unter dem Einfluss des Athanasius, jedoch nur von dessen "irenäischer" Seite, d.h. nur so weit, als die Restaurationstheorie reicht:

18. Predigt, "Auf die heilige Geburt Christi", 2: "Deshalb ist Gott im Fleisch, um den darin verborgenen Tod zu töten". "Wie die Arzneien als Gegengift..."

3: "Was sollen wir mit dir anfangen, o Mensch? So lange Gott in der Höhe weilte, hast du ihn nicht gesucht; nachdem er aber zu dir herabgestiegen und jetzt in seinem Fleische mit dir verkehrt, nimmst du ihn nicht auf! Vielmehr fragst du erst nach dem Grunde, weshalb du mit Gott verwandt geworden. So nimm ihn! Deshalb war Gott im Fleische, weil dieses verfluchte Fleisch geheiligt, das geschwächte Fleisch gestärkt, das gottentfremdete wieder ihm nahegebracht, das aus dem Paradiese verstossene wieder in den Himmel zurückgeführt werden sollte". (Die Werkstätte für diesen Heilsplan war der Leib der heiligen Jungfrau).

Loofs urteilt,<sup>8</sup> die Lehre des Gregor von Nazianz sei "platonische Metaphysik, nicht christliche Lehre". Dieses scharfe Urteil, das nicht unbestritten geblieben ist, ist wohl von der starken Akzentuierung der Seele in Gregors Theologie her zu verstehen. Gegen Apollinaris macht er im Sinn des Origenes geltend, dass die menschliche Seele Jesu als Mittlerin die göttliche und menschliche Natur vereinige.<sup>9</sup> Die Einigung ist substanzhaft κατ' οὐσίαν τε καὶ συνάπτεσθαι.<sup>10</sup> Für die Art der Einigung benützt er die Ausdrücke *μίξις, κράσις, σύνκρασις, ἀνάκρασις*. Trotzdem geben die 'Reden' öfters den Eindruck, als trenne Gregor doch

Anm. 8 Artikel Gregor v. Nazianz in RE 3. Aufl.

Anm. 9 *epistulae* 101, 4+5 und 102 ad Cledonium und ep. 207

Anm. 10 So schon ähnlich bei Ephräm und Epiphanius.



die Naturen. Beispiele aus einigen der 45 Reden<sup>11</sup> zeigen seine Vorstellung von der 'Mischung' und Vergöttlichung (*θεωσις*).

or.1,4: "Gestern wurde ich mit Christus gekreuzigt, heute werde ich mit ihm verherrlicht. Gestern wurde ich mit ihm getötet, heute werde ich mit ihm zum Leben gerufen. Gestern wurde ich mit ihm begraben, heute werde ich mit ihm auferweckt... Opfern wir uns selbst, den Gott teuersten und eigensten Besitz! Geben wir dem Bilde das, was nach dem Bilde geschaffen ist, erkennen wir unsere Würde, halten wir das Urbild in Ehren!"

Einmal ist ganz deutlich, dass hier die menschlichen Werke Christi losgelöst von der Heilsgeschichte erscheinen. Sie sind separierte Objekte der mystischen Betrachtung. Zum andern ist unmissverständlich die Aufgabe der Vereinigung mit Christus asketischer Art und hat bereits ihr Vorbild in dem Urbild. Die Rettung ist Restauration.

or.1,5: "Werden wir wie Christus, da Christus uns gleich geworden ist! Werden wir seinetwillen Götter, da er unseretwegen Mensch geworden ist! Das Geringere nahm er an, um das Bessere zu geben. Er wurde arm, damit wir durch seine Armut reich würden (2.Kor.8,9). Er nahm die Gestalt des Knechtes an (Phil.2,7), damit wir die Freiheit erhielten. Er stieg auf die Erde herab, damit wir erhöht würden. Er liess sich versuchen, damit wir siegen... Er fuhr zum Himmel, um die, welche von der Sünde zu Boden gestreckt wurden, an sich zu ziehen... Alles möge man ihm opfern, der sich als Lösegeld...hingegen hat. Keine Gabe aber wird wertvoller sein als die eigenen Person, sofern sie das Geheimnis erfasst und um Christi willen alles geworden ist, was er unseretwegen geworden war".

Dies ist die Kron-Stelle der Vergottung bei Gregor. Sie benützt ganz athanasianische Ausdrücke, nähert sich auch sehr dem Wortlaut der Schrift und fügt nur den asketischen Apell ein, der sich aber aus Röm.12,1 belegen liesse. Man hört die Theorie des Apollinaris vom Austausch der Eigenschaften mitschwingen, und zudem auch deren Urform, die Lehre des Athanasius von Christus als dem "Durchgangspunkt" aus c.Arian.IV,6-7 und de incarn.54. Jedoch ist das pro nobis des Christusgeschehens so "übertrieben", dass Gregor ganz logisch folgen muss, Christus sei eine Art Bezahlung zu geben für das Lösegeld, das er seinerseits im Voraus gegeben hat. Im Kerngedanken der Mystik ist auch immer die Idee enthalten, man müsse die Gottheit nicht nur beschauen, sondern

---

Anm.11 Enchiridion Patristicum, 1947, übers.Bibl.d.K.Väter

ihr auch etwas geben. Das Ziel der mystischen Empfindung ist etwas ganz Jenseitiges:

or.1,7:"Möchten wir alle... geweiht werden und weiden, alle jetzt und in der jenseitigen Ruhe eins in Christus Jesus, dem die Ehre und Macht sei in Ewigkeit. Amen".

Im Verlaufe der Erklärungen über den Unterschied zwischen Medizin und Seelsorge gibt Gregor in der 2.Redte zu erkennen, dass es ihm in der Tat hauptsächlich um die platonisch verstandene Seele geht. Es ist kein Wunder, dass nach der apollinarischen Diskussion die Seele wiederum so sehr in den Mittelpunkt des Denkens gerückt ist.

or.2,22:"Die andere Heilkunst aber (die Seelsorge) hat die Aufgabe, die Seele zu beflügeln, der Welt zu entreissen und Gott zu geben, das Ebenbild zu erhalten, in der Gefahr zu führen oder im Falle der Vernichtung wieder herzustellen, durch den Geist in den Herzen für Christus Wohnung zu bereiten und - was die Hauptsache ist - ihn, der einer höheren Ordnung angehört, zu Gott zu machen und an der himmlischen Seeligkeit teilnehmen zu lassen".

Hier hat Loofs gewiss Recht, wenn er von Platonismus spricht und das völlige Fernsein des apostolischen Evangeliums bemängelt. Trotzdem kann niemand bestreiten, dass solche Klänge nach all den dogmatischen Gefechten wie eine Erlösung tönen und durchaus sympathisch sind. Dies mag auch die Erklärung für ihre Entstehung sein. Trotzdem fehlte es nicht an einer - wenn auch sehr undurchsichtigen - Dogmatik:

or.2,23:"...Christus, der Vollender des geistigen Gesetzes und sein Ziel... die Selbstentäußerung Gottes, die Menschwerdung, die unerhörte Mischung von Gott und Mensch, in welchen einer aus zweien und beide durch einen sind".

Man wird zugeben müssen, dass man solche Sätze nur historisch, d.h. wegen der früher gegebenen Begriffe, niemals aber dem Sinn nach verstehen kann.<sup>12</sup> Die Voraussetzungen der Begriffe sind einerseits theologisch und biblisch (Athanasius und Irenäus, Apollinaris) und andererseits philosophisch (athenische Rhetorenschule und Plato, Aristoteles via Apollinaris). Es drängt alles auf den Begriff der 'Mischung' hin, um der Gemeinde eine ein-

---

Anm.12 Weg seiner Reden, bes.der "5 theologischen"(27-31) hat Gregor den Beinamen "Der Theologe" erhalten.

fache Form der Trinitäts- und Erlösungslehre darbieten zu können. Weil weder Basilius noch Gregor neue, konstruktive Gedanken in die Theologie eingeführt haben, kann man mit einiger Vorsicht urteilen, dass die Reden des Gregor dem allgemeinen Mönchs- und Gemeindeglauben Ausdruck gegeben haben, oder doch diesen Glauben so beeinflusst haben, dass zwischen Gregor und seinen Zeitgenossen keine grosse Kluft herrschte. Es ist darum auch nicht verwunderlich, dass man in den Liturgien dieser Zeit ähnliche Ausdrücke und Vorstellungen wiederfinden kann.<sup>13</sup>

Anm.13 Der Sammlung der östlichen Liturgien durch F.E.BRIGHTMAN, Liturgies Eastern and Western, Vol I. kann man folgende Belegstellen zum Thema der participatio, κοινωνία und Vergottung entnehmen: Clement.Const.(B.page 5) "ἐνώσον deine heilige Kirche καὶ μετόχους ποιήσον τῶν θεῶν μυστηρίων." und (p.7) "würdig werden deiner geistlichen Gabe, deiner wahren Sohnschaft, deiner Mysterien..." Jak.Lit:(B.p.61): "κοινωνοὶ καὶ μέτοχοι γενέσθαι τῶν ἁγίων σου μυστηρίων εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον" und Syr.Jakobit.Lit:(B.p.80): "gifts of glorious immortal lives" und (p.89)"...the heavenly blood which sets free our souls and bodies, the blood of our Lord God... for the remission of sins and eternal life", und (p.102):"...o Lord God, that our bodies be made holy by Thy holy body..." und (p.103 und 104):"... the love...of God...be upon the bearers of these holy things and upon the givers of them and upon the receivers of them and upon all who have laboured and have had part and are having part in them..."...preserve us...that being worthy to partake of thine Holy Spirit we may find a portion and a lot and an inheritance with all the Saints ..." Teilnehmen am, oder durch den Heiligen Geist an den Mysterien und durch die Speise kennt auch die Markusliturgie (B.p.135), auch: "...ἐπὶ τῇ μεταλήψει τῶν ἁγίων ἀφράντων ἀθανάτων καὶ ἐπουρανίων σου μυστηρίων..." (B.p.141). Und der Restaurationsgedanke ist in der Nestorian.Lit. zu finden (p.285):"...thanks to Thee...thou didst put on our manhood that thou mightest quicken it by thy godhead, and hast exalted our low estate and restored our fall and raised our mortality..." Und (p.253) "...holy mysteries given for the renewal and salvation of our nature..." Und Kopt.Jak.Lit:(p.158)"...Holy Spirit...may he mortify the members of the flesh...and mystically...make me to rise above every dead thought... in the fellowship and the communion of thy Christ...". Die gleichen und ähnliche Beispiele finden sich bei H.LIETZMANN, Messe und Herrenmahl 1926.



Über die 'Mischung' urteilt Gregor so:

or.29,19: "Nachdem der Mensch Gott beigemischt war und einer wurde mit ihm, siegte der Stärkere (in der Verbindung), damit ich in der Masse Gott werde, in welchem er Mensch geworden ist".<sup>14</sup>

Der Einfluss des Origenes und damit indirekt Platos äussert sich, wie gesagt, in der Seelenlehre am stärksten. Die Seele ist das verbindende Element. Wer auf dieser Bahn weiterdenkt, hat die Garantie, bei der Mystik zu enden. Dies macht sehr schön das berühmte Gedicht Gregors gegen Apollinaris über die Inkarnation klar.:<sup>15</sup>

"Mit einem Fleischbrocken kann Gott keine Mischung eingehen. Seele und Geist aber sind wie ein Mittleres als Genossen des Fleisches, als Bild Gottes. Dem verwandten Wesen ist beigemischt die Natur Gottes. Von hier aus hat es auch Teil am Materiellen. So ist Einer Gott, der Vergöttlichende und das Vergöttlichte".

Am Ende der 4. Rede (der 1. grossen Rede gegen Kaiser Julian) ist die Voraussetzung der Vergöttlichung und das Ziel ineinander verwoben. In der mystischen Unions-Lehre hat die Ethik durchaus ihren legitimen Platz, weil Vergöttlichung und Vollkommenheit (im Sinn von Matth. 5.48) miteinander identifiziert werden. Auch die Vernunft bekommt ihren Ort zugewiesen:

---

Anm.14 vgl. auch or.36,100 und 2,23; "Gott wird dem Fleische unter Vermittlung der Seele beigemischt" (*ἐν ἐκράτει*). Zum Ausdruck der engen Verbindung braucht er das Wort *ἀνακεκράννυμι*, das das Gleiche bedeutet wie: *καὶ νῆμις, θεὸς καὶ ἄνθρωπος*. Das Chalcedonense errichtet hier eine Schranke, um das monophysitische Missverständnis abzuwehren: *ἀσυνχύτως* !E.WEIGL (in: Christologie v. Tode Athanas. bis z. Nestorian. Streit) S.47,49,75 f sagt, *ἀσυνχύτως* sei schon von Epiphanius und Chrysostomos gelehrt worden.

Anm.15 Migne,37,469

or.4,124:(Es ist zunächst vom Lob der Christen die Rede, die alles hinzugeben bereit sind) "Das Gute müssen wir teils vollbringen, teils müssen wir uns an dasselbe klammern, teils müssen wir danach streben, bis wir zu jener Vollkommenheit und Vergöttlichung gelangt sind, für welche wir erschaffen sind und zu welcher wir kommen, wenn wir nur vernünftig sind und ein Ziel erhoffen, das der Grösse Gottes würdig ist".

Die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf ist in dem Menschgewordenen dahingefallen. Dies ist eine Folgerung, zu der Athanasius und vor ihm Irenäus nie gekommen wären. Christus ist Mittel zum Zweck der Vereinigung mit Gott. Die Gedanken sind lange nicht mehr so präzise, wie bei Athanasius. Das Ziel ist die mystische Einheit schlechthin. Daraus ergeben sich etliche Folgerungen, etwa die Askese als Zeichen der Dankbarkeit. Die Kunst des Redners spiritualisiert die Realität der Inkarnation und auch die Realität des Leibes Christi auf der Welt. Das Ziel der Rede ist, die Hörer aus dieser Welt hinaus zu heben und ihnen das durch die Menschwerdung garantierte Ziel strahlend vor Augen zu stellen, um ihnen umso deutlicher die asketischen und ethischen Forderungen verständlich zu machen:

or.7(Trauerrede auf seinen Bruder Caesarius, nach einem asketischen Eingang fährt er, ganz ähnlich wie in or.1,4, so fort) 23:"Mit Christus muss ich begraben werden, mit Christus auferstehen, mit Christus erben; ich muss Gottes Sohn werden, Gott selbst. Bis zu welcher Höhe hat uns doch die Rede allmählich emporgeführt!...So will es das grosse Geheimnis, so will es Gott, der für uns Mensch geworden ist und sich zur Armut erniedrigt hat, um das Fleisch zu erwecken, das Ebenbild zu retten und den Menschen neu zu schaffen, auf dass wir alle eins werden in Christus, der in uns allen auf vollkommene Weise das geworden ist, was er selbst ist, damit nicht mehr die Verschiedenheit des Fleisches besteht...dass wir vielmehr nur noch das Merkmal Gottes an uns tragen, von welchem und für welchen wir erschaffen worden sind, und dass wir so von ihm umgestaltet und gezeichnet werden, dass er allein es ist, der uns kenntlich macht".

Die verarbeiteten Bibelzitate sind kaum zu zählen und der gesamte Gedankengang ist nur von seiner Geschichte her in seiner Gefährlichkeit zu erkennen. Man kann fast zu dem Urteil kommen, dass die hier aufgeführten Worte nicht durch das falsch sind, was sie sagen, sondern durch das, was sie nicht sagen. Es fehlt

völlig ein Verweis auf den Leib Christi, auf sein Werk als Mensch, auf seine Wiederkunft und auf die Aufgabe der Christen in dieser Welt. Nähme man aus dem grossen Fürbittengebet Joh.17 den 15.Vers heraus ("Ich bitte nicht, du wollest sie aus der Welt wegnehmen"), so könnte man allerdings aus Joh.17 eine Belegstelle für diese Art Mystik machen. Es ist beachtenswert, dass dieser Vers 15 in den griechischen Auslegungen nicht betont wird. Man denkt bereits völlig in dem Zwei-Stockwerk-System des Neuplatonismus.<sup>16</sup> 'Glaube' heisst Loslösung von der Welt. So sagt Gregor dem Basilius:<sup>17</sup> "Immer wollen wir den Schild des Glaubens ergreifen... zur geistigen Erhebung und - um ein kühneres Wort zu gebrauchen - zur Vergöttlichung, welche uns die Märtyrer vermitteln".<sup>18</sup>

Der Aufstieg zum Ziel des Glaubens ist das Wieder-Erreichen des Urbildes, das durchaus nicht als Symbol, sondern als Substanzgleichheit verstanden werden soll.<sup>19</sup> So sind auch die Fra-

---

Anm.16 Auch Athanasius hatte das getan, aber ohne die irrigen Folgerungen für die Ekklesiologie daraus zu ziehen; vielleicht war er zu lang im Westen gewesen, um diesen Fehler machen zu können.

Anm.17 or.11,5 an Basilius

Anm.18 Die Bedeutung der Märtyrer und Konfessoren hat sich jetzt gewandelt, sie gehen nicht nur in der Vergöttlichung voran, sondern sie vermitteln sie auch. D.h. hier ist 'Vergöttlichung' mit Bestätigung der Rechtgläubigkeit in eins gesetzt. - Hier, wie auch in or.14,23 kommt zum Wort *θεωσις* noch die etwas verschämte Bemerkung: *ἐν' οὕτως εἰπεῖν τολμήσω*, an anderen Stellen fehlt diese Einschränkung, vgl. die obigen und or.7,23 or.14,23: "...Erkenne, wer es dir gegeben hat, dass du Gottes Sohn, Erbe Christi und - um ein kühnes Wort zu gebrauchen - Gott selber bist!".

Anm.19 Es ist aber sehr schwierig, die präzise Meinung des Gregor herauszuschälen, weil im Fluss der Rede manche Worte unterlaufen sind, die eine exakte Prüfung nicht ertragen.



gen der Kultur, des Staates und der Kirche usw. von diesem Urbild her konstruiert und also alle im Zusammenhang mit der Vergöttlichung. Diesen Zusammenhang erkennt man deutlich in der Rede an die Leute von Nazianz und besonders ihren Statthalter:

or.17,8:"Du bist, wie ich weiss, ein Schäflein meiner Herde...meine Rede an dich ist daher kurz und bündig".9:"Du übst deine Herrschaft und Verwaltung mit uns aus. Von Christus hast du das Schwert empfangen, nicht um es zu ziehen, sondern um damit zu drohen...Du bist ein Bild Gottes. Auch, worüber du herrschest, ist sein Bild...Ehre diejenigen, welche die gleiche Natur haben wie du! Achte das Urbild! Halte es mit Gott...O Mann Gottes, denke daran, wessen Geschöpf du bist, wozu du berufen wurdest...wer dir Vernunft, das Gesetz, die Propheten, die Erkenntnis Gottes, das Vertrauen auf die Zukunft gegeben hat! Ahme daher Gottes Güte nach!"

Und nun kommt der ungeheure Schluss:

"Gerade das Wohltun vergöttlicht am meisten den Menschen. Mühelos kannst du Gott werden. Versäume nicht die Gelegenheit zur Vergöttlichung!"

Die hohen Töne über die Vergöttlichung sind bei Gregor nicht durch eine entsprechende Lehre von der Verfallenheit der adamitischen Menschheit unterbaut. Im Unterschied zu Athanasius spricht er nur von der "Schwachheit"<sup>20</sup> der Menschen. Über die Taufe denkt er mechanisch:<sup>21</sup> Die kleinen Kinder sind schuldlos. Man soll sie nach einigen Jahren taufen. Wer ungetauft stirbt, kommt weder in die Hölle, noch in den Himmel,<sup>22</sup>

Gregors Unionslehre - bei aller Sympathie, die man ihm selbst entgegenbringen muss - ist darum so gefährlich, weil sie die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf verwischt und beide einer Qualität angehörig sieht. Die alte irenäische Heilsökonomie ist nur noch zum Verständnis des Urbildes interessant, und dieses wiederum ist nur als Ziel des Glaubens und der mystischen Erhebung wesentlich.<sup>23</sup>

---

Anm.20 or.38,12

Anm.21 or.40

Anm.22 or.40,23

Anm.23 vgl.K.HOLL, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern, 1904, "immer noch die beste theologische Beurteilung" laut H.V.CAMPENHAUSEN, Griech. Kirchenväter, S.113. Holl zeigt die Nähe des Gregor v. Nazianz zu Cyrill u. die Bedeutung des Todes Christi in Gregors Theologie, vgl. über und z.T. gegen Holls *κρῆσις* und *κρίσις* - Interpretation HARNACK, DG II, 336, der aber sonst erstaunlicherweise kein Wort über die Vergöttlichung bei Gregor v. Nazianz verlauten lässt.

Die Lehre des Gregor von Nyssa muss man auf dem Hintergrund seines Neuplatonismus' und seiner zum Pantheismus neigenden Philosophie über die Gegenwart Gottes verstehen. Er nimmt den Tod zwar ernster als Gregor von Nazianz, sieht aber in der Menschwerdung Gottes eigentlich einen philosophischen Vorgang geschehen, der Christus aufs Mal die Göttliche und die gesamte Menschennatur vereinigen lässt. Die Einzelpersonen haben an der Vermischung insofern Anteil, als sie Anteil an der Menschheit haben. Ein Seinsbegriff bietet also die Verbindung zu Christus. Über die Bedeutung der Inkarnation als Vergegenwärtigung Gottes in der Welt gehen die Meinungen bei der Beurteilung des Gregor von Nyssa auseinander. Es scheint aber, als sei der geschichtlich-menschliche Christus in seiner Bedeutung ganz in den Hintergrund gedrängt und von Gregor von Nyssa nur genannt, weil er im orthodox-katholischen Sinne sprechen wollte. Hätte er seiner Ausdrucksweise keinen Zwang angetan und öfters, als er es so schon getan hat, frei platonisch philosophiert,<sup>24</sup> so wäre der geschichtliche Christus nicht nötig gewesen, um die Gegenwart Gottes und die Erhebung zu Gott zu beschreiben. So aber ist die Menschwerdung ein Reinigungsvorgang oder auch eine Tat der Heilung (im medizinischen Sinn).<sup>25</sup> Alle vernünftigen Wesen haben an dieser Tat Anteil, alle sollen zur Harmonie mit Gott geführt werden. Ähnlich wie bei Gregor von Nazianz wird die Inkarnation als solche als Mischung bezeichnet,<sup>26</sup> und ähnlich wie bei Athanasius führt diese Mischung einen Sieg über den Tod herbei. Eine Vereinigung der Konzeptionen des Origenes und des Methodius, aber eben nicht des Irenäus, bestimmen den Gedankengang. Die Menschwerdung ist ein Zeichen göttlicher Liebe. Sie ist die beste Form der Rettung.<sup>27</sup> Sie geschah zur Reinigung unserer Schuld,<sup>28</sup> es war eine völlige Menschwerdung, und daher auch völlige Reinigung "wie der Kleiderreiniger auch alle Flecken weg-

---

Anm.24 vgl. dial. de anima et resurr. und das Gebet der Makrina, Kap.13

Anm.25 or.cat.magn.29

Anm.26 orat. catech.magna,25

Anm.27 or.cat.magna 17-25

Anm.28 or. cat.magn.26,3

putzt".<sup>29</sup> Durch die Vereinigung der Naturen wird die menschliche Natur wieder hergestellt; "als er sich mit der Menschheit vereinigte, vollzog er die Vereinigung, um der Menschheit zu helfen".<sup>30</sup> Gregor kennt eine stufenweise Steigerung der Vereinigung mit dem Göttlichen, die später beim Areopagiten schärfer ausgeführt wird. Die Idiomenkommunikation geschieht nicht plötzlich, sondern in Stufen oder durch Medien, Eines davon ist die Eucharistie.

or.cat.magn.37: "Da nun jenes Gott in sich bergende Fleisch auch den flüssigen Bestandteil des menschlichen Körpers zu seiner Wesenheit und Erhaltung aufnehm, Gott aber sich deshalb mit unserer hinfälligen Natur vereinigte, um den Menschen zur Verbindung mit der Gottheit emporzuheben, so will er mittels des Fleisches, das aus Brot und Wein bereitet wird, allen Anhängern der Gnadenordnung, indem er sich mit ihren Leibern vereinigt, sich selbst gleichsam einsäen, damit auch der Mensch durch sein Einswerden mit dem Unsterblichen der Unsterblichkeit teilhaftig werde. Diese Gaben spendet er durch die Kraft der Segnung, indem er die Natur des Sinnenfälligen in jenes umwandelt".<sup>31</sup>

Der Aufstieg zum Göttlichen, der nicht so sehr erkenntnismässig, als viel eher mystisch-objektiv und sakramental geschieht, ist letztlich allen Dingen oder auch Menschen vorbestimmt. Das wahr-

---

Anm.29 or.cat.magna 27,1

Anm.30 ebd.

Anm.31 Diese Umwandlung ist selbst ein Akt in der Eucharistie: μεταποιεῖσθαι or.cat.magn.37,3, vgl. CYRILL V.JER.Dat. Myst.4,9, wo es heisst, dass die Elemente durch den Heiligen Geist in reales Fleisch und Blut umgewandelt werden. Ähnlich Chrysostomos Matth.hom.82,5, wo die abscheuliche Stelle zu lesen ist, dass unsere Zunge durch das Blut Christi gerötet würde und wir den Leib in den Händen hielten und mit den Zähnen zerrissen. Während Chrysostomos dies aber in einer Rede sagt, formuliert es Johannes Damascenus de fide orth.4,13 als Dogma. Von da an werden die Elemente nicht mehr als τύποι (wie noch bei Theodor v.Mopsuestia), sondern real, und das Abendmahl selbst als Wiederholung des Mysteriums der Inkarnation aufgefasst. Die Lehre der Transsubstantiation ist fertig entwickelt. (= μεταστροφῆς). - An unserer Stelle Gregor von Nyssa cat.magn. 37 findet sich auch der Gedanke, die Elemente seien ein Gegengift gegen einen Giftstoff im Menschen).



haft "Schöne", die Seele, wird zu Gott "hingezogen".<sup>32</sup> Was zu Gott gehört, muss in jedem Fall ganz gerettet werden. Weil es sein Urbild hat, muss es zu ihm zurückkehren. Die göttliche Natur ist die Quelle aller Tugend, "in ihr sind demnach alle, welche die Sünde von sich geworfen haben, damit, wie der Apostel sagt, Gott alles in allen sei".<sup>33</sup> Von Methodius her ist über Gregor von Nyssa der Weg zur areopagitischen Mystik<sup>34</sup> gewiesen. Eine Zwischenstellung nimmt Makarius ein.

Die Bemerkungen des Cyrrill von Jerusalem über eine Unionsvorstellung sind allgemein gehalten, spiegeln aber den Gemeindeglauben der Mitte des Hahrhunderts wieder.<sup>35</sup> Cyrrill erhebt keinen Anspruch, ein dogmatischer Theologe zu sein, er vermeidet mit Absicht die umstrittenen termini, bekennt sich zwar als Antiarianer, obwohl er von einem arianischen Bischof geweiht worden ist.<sup>36</sup> Ganz unproblematisch ist für ihn die reale Umwandlung der Abendmahlselemente.<sup>37</sup> Der Anteil an der göttlichen Natur rettet und verpflichtet auch die Gläubigen. Hier findet sich wieder die bei Irenäus übliche Berufung auf 2.Petr.1,4.

---

Anm.32 de anima et resurr.13,1

Anm.33 de anima et resurr.13,4

Anm.34 Bis dahin ist die Entwicklung, teils durch den Einfluss des Mönchtums, teils durch die fehlende Eschatologie, so gewesen, dass alle bedeutenderen Väter eine oder mehrere Schriften de virginitate geschrieben haben, in denen die Vereinigung der jungfräulichen Seele mit Christus gefeiert wird. Diese primitive, dem Gemeinde- und Mönchsglauben zugängliche Theologie schlägt die Brücke von der individuell-subjektiven Vergottungshoffnung der Märtyrerakten und apokryphen Evangelien zur kultivierten Mystik des Ostens im 4. und 5. Jahrhundert. (Doch auch die Märtyrertheorie ist von geschulten Theologen weitergetragen worden: so lehrt Tertullian, de pud.22, dass ein Märtyrer Christus ist, wenn er tut, was Christus getan hat, auch Origenes konnte diese Identifizierung denken.)

Anm.35 Oder des Endes, wenn es stimmen sollte, dass nicht Cyrrill, sondern Johannes von Jerusalem (386-417) der Author der mystagogischen Katechesen sei.

Anm.36 Acacius v. Caesarea

Anm.37 Cat.22,=4.mystagog.Cat.

Cat.myst.4,3:"Aus voller Glaubensüberzeugung wollen wir also am Leib und Blut Christi teilnehmen! In der Gestalt des Brotes wird dir nämlich der Leib gegeben, und in der Gestalt des Weines wird dir das Blut gereicht, damit du durch den Empfang des Leibes und Blutes Christi ein Leib und ein Blut mit ihm werdest. Durch diesen Empfang werden wir *χριστοπόροι*, denn sein Fleisch und Blut kommt in unsere Glieder. Durch diesen Empfang werden wir, wie der Heilige Petrus sagte (2.Petr.1,4) der göttlichen Natur teilhaft."

In der 12.Katechese belehrt er über die Inkarnation (12,4) und die neue Schöpfung nach dem Ebenbild Gottes (12,5). Israel war "verwundet"(12,6), so entsteht die Frage der Erlösungsbedürftigen: Wer ist der, welcher herabsteigt? (12,10). Die Antwort ist Sach.9,9. Es ist ganz bezeichnend und zugleich sehr tröstlich, dass die richtige christologische Frage: Wer ist Christus? dann gestellt wird, wenn es um die praktische Arbeit und Unterweisung in der Gemeinde geht, die Cyrill getan hat. Cyrill ist bewusst der Frage wie? und was ist Christus? ausgewichen. - Christus ist gekommen, um getauft zu werden(12,15), auch darum, dass Maria Eva rechtfertigen konnte, (ganz irenäisch). Cyrill bringt seine Theologie der Teilhabe auf eine sehr unvollkommene, ja falsche Formel, deren richtige Absicht man aber sogleich erkennt:

Cat.12,15:"Der Herr nahm etwas von uns an, um die Menschheit zu befreien. Von uns nahm er etwas an, damit er dem, der Mangel leidet, umso grössere Gnade schenke, damit die sündhafte Menschheit an Gott teilhabe".

Der Origenes-Feind Epiphanius und Diodor von Tarsus sind nur in anderem Zusammenhang von Interesse, so auch Theodor von Mopsuestia.<sup>38</sup> Jedoch ist die Christologie des Diodor und Theodor insofern wichtig, als sie anti-apollinarisch ist, von der "Einwohnung des Logos" im Menschen, wie in einem Tempel spricht und praktisch die Einheit der Naturen doch nicht beschreiben kann. Diodor scheint auch die Theorie der langsam zunehmenden Einwohnung des Logos im Menschen bis zu seiner Erhöhung zu kennen.<sup>39</sup>

Anm.38 Die Schrift des Theodor de incarnatione ist verloren, die "Recapitulatio", die unter dem Namen des Epiphanius läuft, ist eine spätere Fälschung.

Anm.39 F.LOOFS,DG,222."Doch hat auch Theodor die von ihm entschieden abgewiesene *δυνάμει νέων* nicht wirklich überwunden: der von dem Logos angenommene Mensch *κοινωνεῖ τῆς νουῦ προσηγορίας* ... *καὶ τιμῆς* aber er empfängt die *νέοθσία* als der erstgeborene unter vielen Brüdern(Rö.8,29), während der Logos der *ἀληθινὸς νους* ist. Nur eine Einheit der *νότης*, nicht der Subjekte, die an ihr teilhaben, ist hiermit erreicht.

Johannes Chrysostomos lässt den gleichen Vorteil des Gemeindepredigers wie Cyrill erkennen, indem er sich gegen die Wie-Frage der Naturen-Spekulation verwahrt.<sup>40</sup> Er kann nicht in die Reihe der Kappadozier und platonisierenden Theologen der κρείττος eingereiht werden, sondern gehört zu den undogmatischen Verfechtern der ἐνωσις der zwei unvermischten Naturen.<sup>41</sup> Aus dem unübersichtlich weiten Material seiner Predigten und Auslegungen sei eine Stelle herausgenommen, die deutlich die Gedanken des Irenäus und Athanasius zur Grundlage hat. Auch die Führung des Gedankengangs: "er wurde - damit", ist der athanasianischen Theologie - bei allen Unterschieden - verwandt.

2.Hom.üb.Matth.2 über Kap.1,1: "Fürwahr, es ist etwas Ausserordentliches zu hören, dass Gott, der Unaussprechliche, Unfassbare, Unbegreifliche, der dem Vater gleich ist, durch einer Jungfrau Schoss zu uns kam, dass er einwilligte, vom Weibe geboren zu werden, und dass er David und Abraham zu Vorfahren haben sollte. Und was rede ich von David und Abraham? Noch weit staunenerregender ist es, dass auch jene Frauen dazugehören sollten, die ich kurz zuvor erwähnte! Wenn du solches hörst, ermanne dich und lass keinen gemeinen Argwohn aufkommen, sondern bewundere gerade hierin das am meisten, dass er, der doch Sohn des ewigen Gottes ist, sein wahrer Sohn, sich willig auch Davids Sohn nennen liess, um dich zum Gottessohn zu machen; er duldete es, dass ein Knecht sein Väter werde, damit er dir, dem Knechte, deinen Herrn zum Vater geben könne.

Hast du also jetzt schon aus der Einleitung gesehen, welcher Art das Evangelium ist? Wenn du aber Zweifel hast über den Teil, der dich betrifft, so lerne an ihn glauben, wenigstens durch das, was er geworden ist; denn für den menschlichen Verstand ist es viel schwerer zu begreifen, dass Gott Mensch geworden sei, als dass ein Mensch Sohn Gottes genannt werde. Wenn du also hörst, der Sohn Gottes sei (auch) der Sohn Davids und Abrahams, so zweifle nicht länger, dass auch du, ein Sohn Adams, Gott sein wirst.

Er hätte sich ja doch nicht ganz umsonst so sehr erniedrigt, wenn er nicht uns dadurch erhöhen wollte. Er wurde dem Fleische nach geboren, damit du aus dem Geiste geboren würdest; er wurde vom Weibe geboren, damit du aufhörst, der blosser Sohn eines Weibes zu sein".

---

Anm.40 11.Homilie Joh.2

Anm.41 7.Homilie Hebr.3



Dann folgen Sätze über die Wiedergeburt und Taufe; und der Satz: "Er verbindet die göttliche Natur mit der menschlichen, das Seinige mit dem Unsrigen". - Die Gedankenfolge ist absolut logisch und der noetischen Schwierigkeit ist rhetorisch auf imponierende Weise begegnet. Alles hängt an dem Ereignis der Inkarnation, aber die Inkarnation ist nicht nur als Ensarkose verstanden, sondern als Mitleben des Menschensohnes in der Geschichte der Menschen. Der eine Satz "Dass du Gott sein wirst" lässt sich aus dem Zusammenhang der Rede erklären, aber er ist doch ein hinreichender Grund für die Annahme, dass eine solche Formulierung dem Prediger und seinen Hörern nicht ungewohnt oder überraschend vorkommen konnte.

Es lässt sich also zeigen, dass die Naturenspekulation in der Theologie nicht die ganze Soteriologie bestimmte. Wohl aber blieb die Entwicklung der Sakramentslehre stetig und war weitgehend unabhängig von den Meinungen einzelner Theologen geworden. In ihr fand die Mystik ein Vehikel, um sich in der Gemeinde und später in der Theologie zu verbreiten.

## 2.Übersicht über die Entwicklung der Unionslehren vom 5.Jahrhundert an.

Ein Theologe verdient in dieser kurzen Übersicht vor allen anderen noch genannt zu werden, es ist der auf die christliche Mystik stark einwirkende sog. Makarius der Ägypter.<sup>42</sup> Makarius ist ein von Gregor von Nyssa beeinflusster Mystiker. Aus den *ὁμιλῖαι πνευματικαί* sind folgende Stellen für unser Thema von grossem Interesse:

4,7: "Ein unserer Natur fremdes Element, nämlich die himmlische Gnade, muss sich mit unserer Natur verbinden und verschmelzen, damit wir mit dem Herrn in das himmlische Brautgemach des Reiches eintreten und das ewige Leben erlangen können".

Der Trennung zwischen Himmel und Erde entspricht die Trennung der Naturen, die überbrückt werden muss. Wieviele verschiedene Naturen es nach Makarius' Lehre gibt, zeigt das folgende Zitat:

4,9: "Eine subtile, tiefe Untersuchung will ich anstellen, so gut ich es vermag; darum hört aufmerksam zu. Leiblichkeit angenommen hat der unbegrenzte, unzugängliche und ungeschaffene Gott, aus grenzenloser, unbegreiflicher Huld. Er hat sozusagen seine unzugängliche Herrlichkeit gemindert, um sich mit seinen sichtbaren Geschöpfen, wie mit den Seelen von Heiligen und Engeln, vereinigen zu können, damit sie am Leben der Gottheit teilzunehmen vermöchten. Jedes Wesen nämlich ist nach der ihm eigenen Natur ein Körper: der Engel, die (menschliche) Seele, der Dämon".

Statt der biblischen Begriffe der Sünde und der Erlösung wird hier ganz mit den stoischen Begriffen der Leiblichkeit, der Seele, des Sichtbaren-Unsichtbaren ect. operiert. Die gleiche

---

Anm.42 vgl. H. DÖRRIES, Symeon v. Mesopotamien, Die Überlieferung der messalianischen "Makarius"-Schriften, 1941. Dörries identifiziert Symeon, den man aus Theodoret H.E.IV,II kennt, mit dem unbekannten Makarius, der sicher nicht der gegen Ende des 4.Jahrhunderts gestorbene ägyptische Mönch ist. Erstmals Villecourt und dann Dörries verdankt man die Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen den Messalianern und 'Makarius'.

Beobachtung konnte innerhalb bestimmter Grenzen auch bei Athanasius gemacht werden, jedoch immer so, dass in den griechischen Begriffen die biblischen als bestimmend mitschwingen. Ob Makarius den Begriff 'Natur' im Sinne der Stoa oder der altkirchlichen Väter (die ihn auch von der Stoa hatten) gebraucht, ist schwer zu entscheiden.<sup>43</sup>

Das Zitat 4,9 setzt sich dann so fort:

"Denn wenn sie auch fein sind, so sind sie doch in ihrer Substanz, Eigenart und Form entsprechend der Feinheit ihrer Natur feine Körper, wie dieser Leib in seinem Wesen fest ist. Also umfasst auch die Seele bei ihrer Feinheit das Auge, durch das sie sieht, das Ohr, durch das sie hört, ebenso die Zunge, durch die sie spricht, die Hand, kurz, den ganzen Leib; dadurch, dass die Seele seine Glieder umfasst, ist sie mit ihm vermischt und bewirkt durch ihn alle Lebenstätigkeiten".

4,10: "Auf gleiche Weise verkleinerte sich in seiner Huld der unbegrenzte und unerforschliche Gott. Er zog die Glieder dieses Körpers an und umfing sich selbst...".

Wäre man hier wirklich auf der Spur einer wichtigen Stelle in der Entstehungsgeschichte des christlichen Begriffes der Seele, so wäre Makarius äusserst interessant und zugleich auch die Frage, ob er von der Stoa stark oder weniger stark beeinflusst sei. Wenn es sich hingegen ganz um den "Katechismus der Messalianer" handelt (Dörries), so würde man hiermit nur Aufschluss über die

---

Anm. 43 D. STIEFENHOFER, der Übersetzer des Makarius in BKV, Bd 10 beruft sich auf STIGLMAYR (Theologie und Glaube III, 1911, S. 275), der sagt, dass die Vorstellungen des Makarius sich bei den Stoikern und bei den Vätern fänden, etwa Ign. ad. Smyrn., 3 lässt den Auferstandenen sagen *οὐκ εἰμι δαιμόνιον ἄσώματος*, und dazu zitiert er den Hieronimus im Traktat über Ignatius (Lib. de viris ill. c. 16) der über Ignatius sagt, die Quelle, die er für diese Ausdrücke gehabt hätte, sei das Hebräerevangelium und auch das Kerygma Petri. Zudem aber weist Stiglmayr auf Clemens Strom. 7, 12 hin, wo von *σωματικὴ ψυχὴ ἄσώματος* die Rede ist, dagegen in Strom. 6, 6 ist die Seele *ἄσώματος* genannt. Folglich erzielt Stiglmayr hier kein neues Ergebnis.



Herkunft einer Nebenströmung erhalten. Immerhin haben die Schriften ihre Wirkung ausgeübt und der Begriff der Seele kann nicht in Isolierung gegenüber dem allgemeinen Gemeindeglauben entstanden sein. Zudem ist die Verwandtschaft der Schriften des Makarius mit der Theologie des Gregor v. Nyssa durch den gemeinsamen Gebrauch der Worte *κρᾶσις, σύνκρᾶσις, ἀνάκρᾶσις* und *μίξις* mit den dazugehörenden Verbalformen schon äusserlich hinreichend bewiesen. Dass die Form als solche später im Chalcedonense verworfen wurde, verhindert nicht ihre Verbreitung in anderem Zusammenhang.<sup>44</sup>

Anm. 44 STIGLMAYR ist darum vom katholischen Standpunkt aus an einer Klärung interessiert und zitiert J. Stoffels, "Die mystische Theologie Makarius d. Ägypters, 1908, S. 66 ff, der den Akzent auf die altkirchlichen Väter legen will, wenn es um die Frage der Herkunft der Begrifflichkeit geht. Sie hätten Makarius in vierfacher Weise beeinflusst, d.h. er brauche den Ausdruck 'Mischung' für folgendes: 1. wie Irenäus, Origenes und Gregor Nyss. für die Vereinigung der beiden Naturen in Christus. 2. wie Irenäus, Clemens Alex., Origenes, Methodius, Athanas. u. Greg. Nyss für die Vereinigung der Seele mit Gott, der Natur Gottes, mit der Gnade, Liebe, Schönheit Gottes, mit dem Bräutigam Christus, mit dem Heiligen Geist. 3. für die Vereinigung von Leib und Seele überhaupt. 4. wie Origenes und Greg. Nyss. für die Verbindung der Seele mit dem Bösen. - Folglich, schliesst Stiglmayr, sei Makarius den christl. Vätern viel näher als der Stoa. (a.a.o. S. 72). Zum Ausdruck der 'Lebenstätigkeiten' aus 4,9 Ende bemerkt Stiglmayr (a.a.o. S. 274), schon Gregor Nyss. hätte diesen Gedanken gehabt, de hom. opif. c. 6: "Der innewohnende Geist durchdringt ein jedes der Sinnesorgane... er schaut durch die Augen das Sichtbare; versteht durch das Ohr das Gesprochene... er bedient sich der Hand zu allem, was er will...". Falls dieser Verweis nicht genüge, schlägt Stiglmayr vor, käme auch Clemens Alex. Strom. 6, 16 in Frage: "Der Geist geht ganz und gar durch die Sinne und den übrigen Körper und leidet zuerst durch den Körper..." und er lässt die Lösung offen, wer als Quelle zu betrachten sei.

Nun ist diese ganze Untersuchung, so gelehrt sie sein mag, doch rein philologisch (dabei ist zudem noch Geist und Seele gleichgesetzt, was vielleicht nicht geschehen darf.) Wenn auch bewiesen werden könnte, dass die frühen Väter ähnlich wie die Mystiker von 'Mischung' gesprochen haben, ist damit bewiesen, dass hier das Evangelium richtig interpretiert ist? Es ist ausser Frage, dass die Mischung der Naturen weder im hebräischen Denken noch im apostolischen Kerygma untergebraht werden kann.)

Zur Frage der 'Mischung' der Naturen resp. der Verbindung der Seele muss hier zweierlei festgestellt werden. Einmal kann die Vorstellung der Leitung des Körpers durch die Seele als Allgemeinut der heidnischen und christlichen Welt angesprochen werden. Daran ändert die komplizierte Diskussion um Apollinaris nichts, sie beweist höchstens, dass dies eine gängige Vorstellung war. Die ganze heidnische und christliche Askese beruht auf dem Grundsatz, dass die Seele den Körper regieren kann, wenn sie nur will. Zum andern ist bezüglich Makarius festzustellen, dass er im genauen Sinn gar keine 'Mischung' lehrt, sondern in Hom. 4,9 gezeigt hat, dass er sich eine wirkliche *κράσις* nicht vorstellen kann. Sobald er sich bemüht, die Mischung zu beschreiben, verfällt er in die Vorstellung einer Umklammerung oder feinen Verteilung des Seelenstoffes, der sich um alle anderen Stoffe so herumlegt, dass er sie unter Kontrolle hat. Dass sich Makarius letzten Endes keine genaue Vorstellung von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit, und also auch nicht von der Vergottung machen konnte, zeigen einige Stellen aus den Homilien, die eher den Ton der asketisch-moralischen Buss- oder auch Trostpredigt hörbar werden lassen. An diesem Beispiel lässt sich zeigen, dass die Mystik in ihrer Denkstruktur eher moralisch-ethisch als ontologisch ist. Dies gilt auch für die beiden Gregor und dient der Interpretation der ontologischen Christologie des Irenäus oder Athanasius, die nicht mit Mystik verwechselt werden kann.

Die Stellen aus Makarius' Homilien sind folgende:

- Hom. 26,23 spricht von den Vollkommenen in der Stadt der Heiligen, die ohne Sorge, Versuchung und Drangsal leben.
- 26,24 "Gott und seine Engel wollen den Menschen zu ihrem Hausgenossen im Reich haben".
- 26,25 spricht von den Gerechten, die auf dem schmalen Weg bis ans Ende gottgefällig gehen...und:  
 "Der Herr selbst...deinetwillen - um dir ein Vorbild in allem Guten zu sein - ist gekommen, schau, wie er sich erniedrigt hat!...Knechtsgestalt angenommen... er reicht heilende Arzneien, heilt die Verwundeten".
- 26,26 "Unseretwegen ist er so erschienen, nicht seinetwegen ...und du willst dich nicht erniedrigen, sondern bist stolz und aufgeblasen! Er kam, die Drangsale und Lasten auf sich zu nehmen und dir seine Ruhe zu gewähren"
- Anm." <sup>45</sup>

Das Kommen des Christus ist eine Tat, die eine moralische Verpflichtung mit sich bringt. Ähnlich sprach Gregor v. Nazianz zu seinem Statthalter.<sup>46</sup> Man kann hier deutlich trennen: während die (biblisch) objektiv-ontische Erlösungslehre des Irenäus und Athanasius mit der Schwierigkeit zu tun hatte, wie nach Gottes Fleischwerdung nun die Aneignung der Menschen zu beschreiben oder abzugrenzen wäre, ist die mystische Vereinigungs- und Vergottungslehre eine Erlösung, die von der subjektiven Anstrengung und Gerechtigkeit abhängig gemacht werden kann (ungeachtet der Möglichkeit, auch eine pantheistische All-Erlösung zu lehren). Die auf Athanasius und den Kappadoziern beruhende, dogmatisch nicht viel Neues bringende Theologie des Cyrill v. Alexandrien kann hier nur noch am Rand angeführt werden. Auch für ihn steht die Verurteilung des Apollinaris fest, aber er entwickelt ebenso wenig wie die Kappadozier eine neue Naturenlehre, die nun wirklich erklären würde, wie der menschgewordene Gott eine menschliche Seele hatte. Trotzdem steht für ihn das Ziel der Inkarnation, die Zuführung der Menschen zu Gott, d.h. die Vergöttlichung, fest. Die *ένωσις ψυικη* soll *ἀσύγχυτος ένωσις* sein als *μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, aber trotzdem unterläuft ihm die Unterscheidung der Ausdrücke der 'zwei Naturen', oder der einen Natur vor allem, wenn er nur von der Zeit vor der Menschwerdung spricht. Aber die Naturentheorie und Idiomenkommunikation ist von Cyrill nicht direkt auf die Soteriologie übertragen.<sup>47</sup> Jedoch ist bei ihm das Chalcedonense angebahnt, und wenn auch nicht er dafür verantwortlich gemacht werden kann, so ist

Anm.46 s.o. S.161 , or.17,8

Anm.47 vgl. H.V. CAMPENHAUSEN. a.l.a.l.o. S.156: "Im Sinne der späteren dogmatischen Formulierung ist seine Christologie also durchaus inkorrekt und 'monophysitisch'. vgl. auch HARNACK DG II,167 f gegen Weigls Interpretation.



es doch beachtlich, dass er die absolute Einheit des Christus mit Gottheit und Menschheit so festhält, dass Gott und Menschheit, beide "ihren Beitrag" zur Bildung des Erlösers stellen. Er verwirft die antiochenische *ἐνωίκησης*, weil sie die Zerreissung der Einheit zur Folge hat. Die beiden *τέλεια* können ohne Gefahr nur in der *ἐνώσις καθ' ὑπόστασιν* statuiert werden. Und damit erreicht die Dogmengeschichte die endgültigen Voraussetzungen für die Schranke des Chalcedonense und für die Lehre von der Anhypostasie und Enhypostasie (Leontius). Sie ist der Zielpunkt der Entwicklung. Aber diese Lehre weist über den Rahmen der Alten Kirche hinaus und bedürfte einer besonderen Untersuchung.

Als Anhang sind einige Zitate aus Dionysius Areopagita, Ambrosius und Augustinus angefügt.

Areopagita. De caelesti hierarchia 3,2:

"Zweck der Hierarchie ist also möglichste Verähnlichung und Einswerdung mit Gott" - sie wird erreicht, indem man unverwandt auf Gottes Schönheit schaut und dadurch die Menschen zu Gottesbildern und Spiegeln werden. (Also keine Einheit!) Diese nehmen aus dem Urquell des göttlichen Lichtes den göttlichen Strahl auf und strahlen ihn neidlos wider auf die niederstehenden Ordnungen.

"Denn für jedes Mitglied der Hierarchie besteht die Vollendung darin, dass es seinem zuständigen Grade entsprechend zum Nachbild Gottes erhoben werde, ja dass es wahrhaftig, was noch göttlicher als alles andere ist, wie die Schrift sagt, zu einem Mitwirkenden mit Gott werde und in sich selbst die göttliche Wirk-samkeit nach Möglichkeit zeige und hervortreten lasse."<sup>48</sup>

De ecclesiastica hierarchia I,3:

"Den Ausgangspunkt dieser Hierarchie bildet die Quelle des Lebens, die wahrhafte Güte, die eine Trias...

Anm. 48 J. STIGLMAYR, in der Übersetzung BKV, bemerkt dazu: Dies ist der vielzitierte Satz: *omnium divinarum divinissimum cooperari Deo in salutem animarum*, vgl. 1. Kor. 3, 9: *θεοῦ γὰρ ἔσμεν συνεργοί* und 3. Joh. 8: *συνεργοὶ τῇ ἀληθείᾳ*. Bemerkenswert sei aber, dass die Formulierung: das Göttlichste von allem, der Diktion des Proklus entspricht: inst. thel. c. 122 *τὸ μέγιστόν ἐστιν οὗ τὸ ἀγαθοειδέეს ἡλλὰ τὸ ἀγαθοεργόν*.

Diese über alles erhabene, urgöttliche S~~o~~eligkeit der dreifältigen Monas, welcher das Sein im eigentlichen Sinne zukommt, hat, uns zwar nicht fassbar aber ihr selbst bewusst, die geistige Wohlfahrt unserer Natur wie der über uns stehenden Wesen zum Gegenstand ihres Wollens. Es kann aber unsere Wohlfahrt auf keine andere Weise erfolgen, als durch die Vergöttlichung der Geretteten. Vergöttlichung hinwieder ist das höchstmögliche Ähnlich- und Eins-Werden mit Gott. Überhaupt ist dies das gemeinsame Ziel jeder Hierarchie: die ununterbrochene Liebe zu Gott und zu göttlichen Dingen, welche auf Gott fussend in der Tendenz nach dem einen sich heilig auswirkt, zuvörderst aber die vollständige und unwiderrufliche Abkehr vom Gegenteil, die Kenntnis der Dinge nach ihrem eigentlichen Sein, das Schauen und Verstehen der heiligen Wahrheit, die gotterfüllte Teilnahme an der eingestaltigen Vollendung, ja an dem Einen selbst, so weit es möglich ist, der süsse Genuss der Betrachtung, welcher jeden zu ihr erhobenen Jünger geistig nährt und vergöttlicht".

Vergöttlichung ist hier *ἐνωσις*, aber doch sogleich mit der Einschränkung der quantitativen Unterscheidung. Die Hierarchie als solche ist schon das Zeichen für eine Überbrückung der qualitativen Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf in eine quantitative Stufenfolge, die für die aristotelische Dogmatik typisch ist. Der Appell an die ethischen Leistungen und die Hinwendung zum Geistigen ist das eigentlich Mystische. Jesus, der mit den Zöllnern und Sündern Gemeinschaft hat, passt hier nicht mehr ins Schema.

### Ambrosius

De mysteriis, 7: über die Taufe, 8-9: über das Abendmahl.

"Mit diesen Mysterien nährt Christus seine Kirche, daraus schöpft die Seelensubstanz ihre Kraft".

De virginitate 1,11:

...Bräutigam im Himmel...Jungfrauen:

"Niemand wundere sich denn, wenn sie (die Jungfrauen) Engeln gleich erachtet werden, die dem Herrn der Engel sich vermählen! Wer wollte denn leugnen, dass dieses Leben dem Himmel entströmte? Schwerlich finden wir es auf Erden, bevor nicht Gott in diesen Erdenleib sich niederliess. Da empfing die Jungfrau im Schosse (Lk.1,31, Mt.1,23, Joh.1,14), und das Wort ward Fleisch (Joh.1,14), auf dass das Fleisch Gott würde".

Diese Formulierung findet sich - im Anschluss an 2.Petr.1,4-zuerst bei Irenäus Adv.Haer. III,19,1.

Die Virginität und ihre Verbindung mit der Jungfrauengeburt ist die versteckte Form der Weibsgerechtigkeit und Selbsterlösung. Ohne die Sakramente und das Ideal der Jungfräulichkeit ist eine Rettung für Gott undurchführbar und die katholische Kirche undenkbar.

Augustinus

Civ.Dei XXI,15:

"Hier erhalten wir ein Unterpfand - es bleibt uns auf Erden nichts als die Hoffnung, von Tag zu Tag voranzuschreiten, durch den Geist die Werke des Fleisches zu töten, "denn, 'Der Herr kennt die Seinen' (2.Tim.2,19) und 'alle, die sich vom Geist Gottes treiben lassen, nur sie sind Kinder Gottes'(Rö.8,14), jedoch aus Gnade, nicht durch die Natur. Denn der einzige Sohn Gottes der Natur nach ist unseretwegen aus Erbarmung Menschensohn geworden, damit wir, von Natur aus Menschenkinder, durch ihn auf dem Weg der Gnade Gotteskinder würden..."  
Der Übergang von Adam zu Christus ist aber erst endgültig für uns, wenn man dort ist, wo es keine Versuchung mehr gibt.

Joh.Evangl.2.Vortrag, 13 ff üB.Koh.1,6-14

13: wir sind Miterben, Kinder Gottes, die an seinen Namen glauben

14: aber aus dem Willen des Menschen geboren

15: "Damit aber die Menschen aus Gott geboren würden, ist zuerst Gott aus ihnen geboren, denn Christus ist Gott und Christus ist aus den Menschen geboren".

"Wundere dich also nicht...dass du ein Kind(Gottes) wirst durch die Gnade, dass du aus Gott geboren wirst aus seinem Worte".

12.Vortrag über Joh.3,6-21

8: nach Zitat von Joh.3,5:"Wohlan also, Brüder, Gott wollte Sohn der Menschen sein, und die Menschen sollten nach seinem Willen Söhne Gottes sein. Er stieg unseretwegen herab, wir sollten seinetwegen hinaufsteigen".

Hier kommen Irenäus und Athanasius wieder in einer guten Weise zu Ehren.Über die weitere Entwicklung der Verbindung der Naturenlehre mit der Vergottungslehre orientieren die Dogmengeschichten, z.B.Harnack DGII,S.379 ff über Leo I im Unterschied zu Cyrill, S.435 f über Johannes Damascenus und die Bedeutung des Kultes, S.455,458,462,465 über die Bedeutung des Abendmahles und S.480 über die Bilder. Diesen Belegen kann hier nicht mehr nachgegangen werden. Es lässt sich aber beobachten, dass die Dogmengeschichtler des Neuprotestantismus von unserer heutigen Interpretation am meisten abweichen, wenn es um die Auslegung der früheren Väter geht. So muss die Arbeit des Verständnisses der Väter vom Abschluss des Kanons bis zu Athanasius oder auch Leontius nahezu wieder von vorne begonnen werden, wie es in der vorliegenden Arbeit an manchen Stellen sichtbar geworden sein mag. Hingegen kann man der Auslegung und den Urteilen jener Dogmengeschichtler über das 5. und 6.Jahrhundert, hauptsächlich des Ostens, viel sorgloser folgen.



Die Beschreibung der Verdunkelung der biblischen Botschaft und der Auswüchse des Kultes, wie sie von Harnack, Seeberg und Loofs gegeben wird, ist darum auch nicht übertrieben. Hier sind nun die (voreilig) auf Irenäus und Athanasius angewandten Begriffe des physisch-mechanischen oder pharmakologischen und egoistischen Heilsprozesses viel richtiger am Platz.

Aber mit dem Zuendegehen des Neuprotestantismus ist die Gefahr nicht behoben und das richtige Hören auf die Stimme der Väter noch nicht garantiert. Es besteht noch heute leider genug Ablehnung gegen eine neue, unvoreingenommene Durchdenkung der möglichen Lehre der En- und Anhypostasie, wie sie von Cyrill und Leontius vor-formuliert worden ist.

Abschliessende Beurteilung.

Die auf S.13 eingeführte Dreiteilung der Unions-Vorstellungen hat sich insofern bewährt, als die Väter, entsprechend ihrer Christologie, jeweils eine der drei Akzentuierungen der Christologie für die Lehre von der Vereinigung mit Gott resp. Christus massgebend sein lassen. Freilich konnte nur bei theologisch ganz unreflektierten Schriften, etwa bei den Märtyrerakten oder bei apokryphen Schriften anderer Art, eine einseitige Ausprägung der Unionsvorstellung festgestellt werden. Die vier möglichen Typen(vgl.oben S.11) sind bei den meisten Vätern verdeckt enthalten, jedoch so, dass der eine oder andere Typ besonders hervorgehoben ist. Eine Ausnahme bilden Irenäus und Athanasius, bei denen die Vereinigung mit Gott die Krone der Lehre von der Erlösung ist. Hier kann nicht mehr von einseitiger Zielsetzung gesprochen werden, ohne dass der ganzen Theologie dieser beiden Väter Gewalt angetan würde. Darum wurde die neuprotestantische Interpretation gerade dieser beiden Väter als besonders unangemessen und irreführend bezeichnet.

Aber mit dem Zuendegehen des Neuprotestantismus ist die Gefahr der einseitigen Interpretation nicht behoben und das richtige Hören auf die Stimme der Väter noch nichtgarantiert. Es besteht noch heute leider genug Ablehnung gegen ein neues, unvoreingenommenes Durchdenken der möglichen Lehre der En- und An-hypostasie, wie sie von Cyrill und Leontius vorformuliert worden ist. Die neuen Arbeiten über die Taufe, die ökumenische Diskussion über die Einheit der Kirche und den Leib Christi nebst den ihnen vorausgehenden Arbeiten, machen eine neue Untersuchung der hypostatischen Union dringend notwendig. Sie muss ausser der direkten exegetischen Arbeit an der Schrift vor allem die Entwicklung der Unionslehre von Chalcedon bis zur Reformation einschliessen. Das Ergebnis wird dabei voraussichtlich

eine viel stärkere Hinwendung zur Theologie des Irenäus und Athanasius sein, als man bisher gewohnt war.

Die Diskussion über den sogenannten "Sakramentalismus", der nicht so sehr von der biblischen Exegese, sondern mehr von der Interpretation der Reformatoren her seinen Ausgang zu nehmen scheint, kann durch eine neue Fassung der Unionslehre korrigiert werden. Das gegenwärtige Dilemma der Theologie zwischen Exegese und Dogmatik wird so lange bestehen bleiben, als philosophische Voraussetzungen und Fragestellungen die Diskussion beherrschen. Könnte die altkirchliche Unionslehre aus dem Zusammenhang der griechischen Philosophie heraus "entmythologisiert" werden, so wäre nicht nur historisch viel erreicht und eine gerechtere Beurteilung der Väter erlangt, sondern es entstünde ein direkter Nutzen für Kirchenlehre und Kirchenrecht aus der dogmatischen Bearbeitung der Lehre von der hypostatischen Union.

Als Ergebnis unserer Untersuchung in Richtung auf dieses Ziel hin kann aufgezählt werden:

1. Die Dreiteilung der Väter in a) eine christologische "Rechte"; b) eine ethische "Linke" und c) eine moralisch-mystische "Mitte" erwies sich bei der Untersuchung und bewährte sich bei der Beurteilung der Unionslehre. a) ist repräsentiert durch teilweise die kleinasiatische Tradition, Irenäus und Athanasius, das Chalcedonense und die vorbereitenden Theologen, b) durch die Apologeten, und die Alexandriner, c) durch Tertullian, Cyprian und Novatian und Hippolyt die meisten Liturgen.
2. Diese Dreiteilung ist vor dem Ende des 2. Jahrhunderts nicht sinnvoll. Und doch zeigen sich bei den Apostolischen Vätern die Keime der späteren Entwicklung.
3. Die Dreiteilung ist nach Athanasius auch nicht mehr sinnvoll. Die griechisch-ethische Richtung fällt als offizielle Partei fort, umso stärker wird die Mittelpartei, die durch die Hil-



fe des Methodius bei den Kappadoziern, besonders den beiden Gregor, zur Mystik ausgebildet wird.

4. Die Vergottungslehre gibt nur dann die apostolische Botschaft legitim wieder, wenn sie nicht in Isolierung vorgetragen wird. Die Gefahr der Isolierung ist doppelt: a) Trennung von dem Menschsein und Leben Jesu, b) Trennung von der Inkorporation bzw. Partizipation an der Verherrlichung Christi, d.h. Trennung von der Lehre der Erlösung im Ganzen.
5. Die griechische Unsterblichkeitshoffnung ist in ihrem unzweifelhaften Einfluss auf die ganze Unionslehre nur dann vom Übel, wenn der in Nr.4 genannte Fehler der Isolierung begangen wird. Wo dies nicht der Fall ist - weitgehend bei der christologischen "Rechten" - ist die Sprache der neuplatonischen resp. stoischen Unionslehre und Hoffnung auf Unverweslichkeit zwar auch nicht zu leugnen, aber doch nicht viel mehr als ein Vehikel der Entfaltung einer biblischen Lehre.
6. Gleichzeitig mit der Ausarbeitung der Trinitätslehre nach Athanasius, die als ein "Fortschritt" bezeichnet werden kann in Richtung auf Chalcedon hin, ist die Lehre der Union mit Christus im "Rückschritt". Während die Christologie bei Irenäus und Athanasius gegen den Hintergrund der Gnosis resp. des Arianismus zu verstehen ist und von daher ihre Stärke hat, ist die Trinitätstheologie der nachathanasianischen Theologen gegen den Hintergrund der eigenen Denkarbeit in der Kirche zu verstehen, und konnte daher, was die Soteriologie angeht, ungebunden und ohne die Notwendigkeit der Abgrenzung gegen aussen, zur spekulativen Mystik resp. zum Sakramentalismus werden. Freilich spielt dabei auch die Wandlung des Begriffs des Geistes und der Gnade eine Rolle, deren Anfänge schon im 1. und 2. Jahrhundert zu beobachten sind, aber erst nach Cyprian ihre stärkere Auswirkung erfährt.
7. Die Wahl der biblischen Belege, die die Väter zum Beweis ihrer Lehre vortragen, ist recht einseitig und richtet sich

mehr nach dem direkten Wortlaut, als nach dem Inhalt. So kommen der Hebräerbrieff und die eschatologischen Stellen zu kurz. Die Methode der Benützung der Schrift in Hinsicht auf die Vergottungslehre weicht aber nicht von der sonst bei den Vätern üblichen Methode ab.

8. Zu einem ernsthaften Versuch, die Subjekt-Objekt Spaltung der Soteriologie zu überwinden und das Noetische und Ontische in Christus zusammenfallen zu sehen, ist - wenn überhaupt - nur Athanasius vorgedrungen.

Der Anstoss durch die altkirchlichen Väter, die Lehre von der Vereinigung mit Christus neu zu durchdenken, darf nicht überhört werden. Bei der Verarbeitung des Themas können die hier genannten acht Ergebnisse als Skizze dienen. Beim positiven Entfalten der Lehre dürften etwa die folgenden Gesichtspunkte die Richtung weisen:

1. "Vergottung" im Sinne von *θεοποίησις* als möglicher Gedanke einer Vereinigung mit Christus muss verworfen werden. Heute besteht nicht mehr die Konfrontation, angesichts derer die "Vergottung" bei Athanasius zu verstehen und evtl. zu rechtfertigen war.
2. Die Vereinigung mit Christus muss unter dem Gesichtspunkt der Anhypostase die qualitative Disjunktion zwischen Schöpfer und Geschöpf bejahen.
3. Wenn der ontische Begriff der "Menschheit" - in Beziehung auf die Enhypostase - gebraucht wird, so darf er nicht isoliert, als in sich selbst ruhend oder von sich selbst her erklärbar verstanden werden, sondern nur von dem Menschgewordenen her. Die Schöpfung, und also der erste Adam, müssen vom zweiten Adam her interpretiert werden. Aber nicht so, als sei die Realität des ersten Adam verschieden von der Menschheit des zweiten, sondern so, dass die Realität Christi die Realität seines Menschseins und damit der neuen

Menschheit klar stellt und herstellt.

4. Diese neue Menschheit, als der Leib Christi, kann in ihrer Seinsweise nicht in Konfrontation mit der alten Menschheit verstanden werden, sondern nur in Beziehung zum Haupt des Leibes. Der Nicht-Leib, die Verfallenheit und Verweslichkeit, kann nicht den Leib definieren oder illustrieren. Dies ist der Fehler der Mystik.
5. Die Inkorporierung in den Leib wird einseitig als ontologisch-objektiver Vorgang beschrieben, wenn die Inkarnation als solcher Vorgang beschrieben wird. Wenn nicht zugleich gesagt wird, dass die Inkarnation auch die Subjektivität Christi betrifft, seine Menschheit und sein Leben im Verlauf der Zeit, so betrifft die Einverleibung in den Leib Christi nicht den ganzen Menschen. Die Union ist unvollständig. Dies ist der Fehler des Sakramentalismus.
6. Nur die Sicht zugleich auf den, der Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstanden ist, kann zum richtigen Verständnis und Gebrauch von Taufe, Predigt und Abendmahl führen und den Weg zur Lehre von der Vereinigung mit Christus weisen.



Verzeichnis der zitierten, benützten oder eingesehenen  
Literatur.

a) Quellen

1. Patrologia, Migne, series graeca, 1857 ff. Vol. 1-77; 86, 1-2; 93-96.
2. Bibliothek der Kirchenväter, Kempten und München. Alle Bände.
3. The Ante-Nicene Fathers, Buffalo-New York, 1887-88. Vol I-VII.
4. The Library of Christian Classics, SCM Press. Vol. I-IV
5. Ante-Nicene Christian Library, Edinburgh. Vol XX
6. Documents of the Christian Church, Oxford Univ. Press
7. H.G. Opitz, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites.
8. H.G. Opitz, Athanasius' Werke, 1934 ff (Bd. 3 = Urkund. z. Gesch. d. arian. Streites).
9. C.E. Hammond, Liturgies Eastern and Western, Oxford 1887
10. F.E. Brightman, Liturgies Eastern and Western, Vol. I Eastern Lit.
11. Patrologie Orientalis (Graffin-Nau), Vol. 10.
12. Die Apostolischen Väter, griech. Text. herg. Funk-Bihlmeyer, 1924.
13. H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum Editio 31, Herder.
14. E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 1904

15. Aristoteles, Des Organon 3.-5. Teil, Philosophische Bibliothek, Leipzig 1921-22.
16. T.F.Clementis Alexandrini Opera Omnia, Bibliotheca Sacra Patrum Ecclesiae Graecorum, Tom. I-IV, Lipsiae 1831-34
- 17a S.Th.C.Cypriani Opera Omnia Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Vindobonae 1868-1871
- b S.Th.C.Cypriani Opera Genunina, Bibliotheca patrum Ecclesiasticorum Latinorum Selecta Vol. II+III Lipsiae 1838-39
- 18a Eusebii, Pamphili Ecclesiasticae Historiae, Graece Libri Decem, Corpus Patrum Graecorum. Francofurti ad Moenum 1722
- b Eusebii, Pamphili Historiae Ecclesiasticae, Libri X in Eusebii Pamphili Scripta Historica Tom. I ed. F.A. Heinichen, Lipsiae 1868
19. S.Hippolyti *old text* Refutationes Omnium Haeresium Librorum Decem quae supersunt, ed. L. Duncker et F.G. Schneider in Gottingae 1859
20. S.Irenaei, ? *Harvey* Episcopi Lugdunensis quae supersunt Omnia Tom. I+II
21. S.Justini, *Grotius?* Philosophi et Martyris Opera Tom. I+II, ed. J.C.Th. Otto, Jenae 1842/43
22. Origenis, Opera Omnia, Tom. I-XXV, ed. C.H.E. Lommatsch, Berolini 1831-1848.
23. Philonis Judaei, Opera Omnia, Bibliotheca Sacra Patrum Ecclesiae Graecorum, Tom. I-VIII, Lipsiae 1828-30.
24. Platonis Opera, Bibliotheca Classica Scriptorum Prosaicorum Graecorum, Tom. II-VIII, Lipsiae 1821 ff.
25. Qu. Sept. F. Tertulliani, Opera pars. I-IV, Bibliotheca Patrum Ecclesiasticorum Latinorum Selecta, Lipsiae 1839-41.

*Text after me  
muller*

b) Handbücher und Lehrbücher.

26. RGG =Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1927ff  
2.Auflage, 3.Auflage 1956ff, 1.-10.Lieferung
27. RE =Realenzyklopädie für protestantische Theologie und  
Kirche 3.Auflage, Leipzig 1896, 24 Bände
28. B.Altaner, Patrologie, Herder Freiburg, 1951
29. Gilson u.P.Böhner, Die Geschichte der christlichen Phi-  
losophie, 1937.
30. Harnack DG =A.v.Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte,  
4.Auflage, Tübingen 1909 f
31. Harnack Grundriss = A.v.Harnack, Grundriss der Dogmenge-  
schichte, 7.Auflage 1931.
32. Harnack Chronologie = A.v.Harnack, Chronologie der alt-  
christlichen Literatur,  
Leipzig 1904.
33. F.Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessions-  
kunde, 1.Band, 1890.
34. Lexicon Athanasianum, digessit et illustravit Guido Müller,  
S.J., 1952.
35. H.Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, I-IV, 1932ff.
36. Loofs DG =F.Loofs (K.Aland), Leitfaden zum Studium der  
Dogmengeschichte I, Halle 1950.
37. J.Quasten, Patrology, Vol. I and II, Utrecht-Brussels,  
1950/53.
38. R.Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1-e, 1917-  
-1930.
39. G.Wissowa, Handbuch der klassischen Altertumswissen-  
schaften V.4, \* Religion und Kultus der  
Römer. 2.Auflage 1912.

Fremd wörter mit wsd!



c) Monographien und Zeitschriftenaufsätze und andere Werke,  
aus denen Stellen zitiert sind.

40. K.Barth, Die Kirchliche Dogmatik, I,1-IV,2,Zollikon 1932 ff.
41. K.Barth, Die Auferstehung der Toten, 2.Auflage, München, 1926.
42. W.Bieder, Das Abendmahl im christlichen Lebenszusammenhang bei Ignatius von Antiochien, Evgl. Theologie 1956 Heft 2/3.
43. Th.Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, 2.Auflage Göttingen 1954.
44. D.Bonhoeffer, Sanctorum Communio, Nr.3 in Theol.Bücherei, 1930 München 1954.
45. D.Bonhoeffer, Christologie, unveröffentlichte Nachschrift, Berlin, Sommersemester 1933.
46. K.Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Athanasius und Joh.Damascenus, 1903
47. E.Brunner, Der Mittler, Tübingen 1930.
48. H.v.Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, 1953.
49. H.v.Campenhausen, Griechische Kirchenväter, 2.Auflage, Stuttgart, 1956.
50. O.Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen, 1957.
51. J.Daniélou, Origen., transl.by W.Mitchell, New York 1955
52. G.Dix, The Shape of the Liturgy, 2.ed. Westminster, 1946
53. W.Elert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens, Berlin, 1954.

54. V.Ermoni, The Christology of Clement of Alexandria, the Journal of Theological Studies, Vol V, 1904 p.123 ff (JTS).
55. A.Gilg, Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie, Nr.4.aus "Theologische Bücherei", 1955.
56. B.S.Easton, The Apostolic Tradition of Hippolytus, translated into English with Introduction and notes by Burton Scott Easton, Cambridge 1934.
57. A.Hamel, Kirche bei Hippolyt von Rom, Bertelsmann 1951
58. A.Harnack, Das Wesen des Christentums, 1900, Berlin.
59. F.R.M.Hitchcock, The Apostolic Teaching of Irenaeus, in JTS Vol.IX 1908 p.284 f.
60. F.R.M.Hitchcock, Loof's theory of Theophilus as a source of Irenaeus JTS Vol.XXXVIII (1937) p.130f und 255ff (zu Texte und Untersuchungen: 46,2.1930).
61. H.Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, I und II, 1954.
62. H.Jordan, Armenische Irenäus-Fragmente, Texte und Untersuchungen (T.u.U.) Bd 36, 1913.
63. J.Lawson, The Biblical Theology of Irenaeus, London 1948
64. H.Lietzmann, Messe und Herrenmahl, Bonn 1926.
65. H.Lietzmann, Symbolstudien 13, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft (ZNW), 1925,4, 193 ff.
66. F.Loofs, Paulus v.Samosata, T.u.U. 44,4, 1925.
67. F.Loofs, Theophilus von Antiochien, T.u.U.46,2 1930.
68. V.Lossky, Théologie Mystique de l'église d'orient, Aubier Editions Montaigne, 1944.

69. H.G.Marsh, The use of \_\_\_\_\_ in the writings of Clement of Alexandria with special reference to his sacramental doctrine JTS XXXVII (1936) p.64-80.
70. E.A. de Mendieta, Besprechung von G.L.Prestige: St.Basil the Great and Apollinaris of Laodicea, London 1956, in ThLZ 82,6, Juni 1957 Sp.434-437.
71. H.G.Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius, Berlin und Leipzig 1935.
72. H.G.Opitz, Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328, ZNW 1934.
73. R.Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3.Auflage, Berlin, 1927.
74. A.Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2.Auflage, Bonn, 1857.
75. A.Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I, 4.Aufl. Bonn 1910.
76. A.Ritschl, Dogmatik, unveröffentlichte Nachschrift, Sommer- und Winter-Semester 1881/82.
77. O.Ritschl, Cyprian von Carthago, Göttingen 1885.
78. E.Rohde, Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Bd.I. und II, 9.u. 10.Auflage, Tübingen 1925.
79. W.Schneemelcher, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter ThLZ (=Theolog.Literaturzeitung) 82,6 Juni 1957, Sp.407-416.
80. W.Schneemelcher, Chalcedon, Evangl.Theologie 1951, Heft 6, S.241-259.



81. E.Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius, NGA (=Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen) 1904, 1905, 1908.
82. R.V.Sellers, Two Ancient Christologies, 1954.
83. V.A.Spence/Little, The Christology of the Apologists, 1934.
84. J.Stiglmayr, S.J. Theologie und Glaube, Bd.III, 1911.
85. A.Stülcken, Athanasiana, Literar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen, T.u.U.IV. 4.Heft, 1899.
86. T.F.Torrance, The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers, Edinburgh 1948.
87. T.F.Torrance, Royal Priesthood, Scottish Journal of Theology Occ.Papers No.3, 1955.
88. S.Verkhowsky, Die Lehre vom Menschen im Lichte der orthodoxen Theologie, Evangl.Theol. 1952, Heft 7/8.
89. S.Verkhowsky, Der neue Mensch in Christus, Evangl. Theologie 1952, Heft 7/8.
90. H.Vogel, Christologie, München 1949.
91. H.Vogel, Gott in Christo, Dogmatik, 2.Auflage, Berlin 1952.
92. Th.Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873.

Imp. Articles in J.T.S.  
& works of Anglican scholars  
mentioned!